الإسلام النائم

التصوف في بلاد الشام







الإسلام النائم

التصوف في بلاد الشام



الكتاب: **الإسلام النائم - التصوف في بلاد الشام**

المؤلف: مجموعة باحثين

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث**

الطبعة الأولى، يناير (كانون الثاني) 2013

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-89-6

طبعت في مطابع المتحدة للطباعة والنشر United Printing & Pulishing



www.almesbar.net

ص.ب: 333577
دبي الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 4774 380 4 971+
فاكس: 5977 380 4 971+

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي، يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضرا في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية، ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.





تقديم

مثّلت بلاد الشام عبر التاريخ الإسلامي ينبوعًا من ينابيع التصوّف ومحطًا لأكابره وأقطابه. يدرس هذا الكتاب تاريخ التصوف ورجاله في سورية والأردن وفلسطين ولبنان، ويتتبع أطوار التفاعل الشَّعبي معه، ولا يُنسَج الكتاب من التاريخ وحده؛ بل يَمزِج الحاضر وألوان تقلباته وصوره وتحدياته وقضاياه. مستكشفاً علاقة الصوفيّة بالسُّلطة السياسية، وتأثيرها الشَّعبي، والموقف من حركات الإسلام السِّياسي والجماعات الإسلاميّة الأخرى.

وتناول الكتاب طرق التصوف كالنقشبندية، والخلوتية، والمولوية، والرفاعية، والشاذلية، والدندراوية. فيما جاءت أنماط التدين الموجودة فيها من خلال شهادات من الخبرة الميدانية لباحثين عملوا على وصف الحالة بأدوات بحثية علمية تساعد القراء أو المهتمين بهذا الشأن، بالتعرف والتطرق للأصل الصوفي والنظام وتركيبة المجتمع ومتطلباته، ودورهم السِّياسي الذي ظلَّ هامشيًا، لابتعادهم عن السياسة ومجاريها ومتاعبها؛ من أجل التَّفرّغ للهدف التاريخي الذي قامت عليه الصوفية وهو «عبادة الله».

رئيس المركز



التَّصوُّف في بلادِ الشَّام
التاريخ والأثر والواقع والمأمول

أمين يوسف عودة(*)

انتشر التصوف في كثير من البقاع الإسلامية، انطلاقًا من بذوره الأولى التي تأسست في كلٍّ من البصرة والكوفة والموصل وخراسان وبلخ والشام. وتطورت معالمه ومبادئه ومصطلحاته ومدوّناته، واتّخذ مسارًا تنظيميًّا مدرسيًّا، وذا طابع تربوي أخلاقي، عبر ما يسمى بالطريقة التي تتأسس على ممارسة الشعائر الدينية، والمداومة على الأذكار والأوراد المستمدة من وحي الشريعة الإسلامية؛ بغية تربية المريدين وتزكيتهم، لتحقيق الغاية من سلوك التصوف، وهي التحقُّق بمعرفة الله تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله.

(*) أستاذ مشارك، في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة آل البيت بالأردن.

وكانت بلاد الشام، وما زالت، مركزًا حاضنًا للتصوف والطرق الصوفية، وإقليمًا لستقطب غير قليل من الشخصيات الصوفية المرموقة والمؤثرة من أمثال: إبراهيم بن أدهم والإمام أبي حامد الغزالي، والشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ومولانا جلال الدين الرومي، وصدر الدين القونوي، والشيخ عبد الغني النابلسي، والأمير عبد القادر الجزائري وسواهم. وكذلك هو بالنسبة إلى نشاط الطرق الصوفية وفروعها.

ولعلَّ بلاد الشام، ولا سيما بيت المقدس وأكنافه، اكتسبت جاذبية دينية مبكرة، مما ورد في القرآن الكريم من إشارات غير صريحة إلى بيت المقدس، وأخرى تصرِّح بذكر المسجد الأقصى الذي ارتبط بحادثة الإسراء والمعراج وأرض النبوّات، وترسخت قيمته الدينية الرفيعة في وعي المسلمين على كونه القبلة الأولى وثالث الحرمين الشريفين. وكذلك مما ورد في بعض الأحاديث النبوية الشريفة الخاصة بفضائل الشام وأهلها، منها قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم «عليك بالشام، فإنَّها خيرة الله من أرضه، يجتبي إليها خيرته من عباده، فأمَّا إن أبيتهم فعليكم بِيَمَنِكم، واسقوا من غُدُركم، فإن الله توكَّل لي بالشام وأهله»[1] وفي قوله: «اللهم بارك لنا في شامنا، اللهم بارك لنا في يمننا، قالوا

(1) سنن أبي داود، خرج أحاديثه وراجع معانيه، الشيخ شريف المهدي، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط1، 2007، كتاب الجهاد، ج2، ص6، حديث رقم (2483).

وفي نجدنا، قال: اللهم بارك لنا في شامنا وبارك لنا في يمننا، قالوا وفي نجدنا، قال: هناك الزلازل والفتن، وبها أو قال: منها يخرج قرن الشيطان».[2] وثمَّة خبر هو محلُّ نزاع بين الصوفية وأهل الحديث من حيث القبول والرد وهو الحديث الخاص بأبدال الشام، الذي يرى فيه الصوفية إرهاصًا مبكرًا بالإشارة إلى رتبة البدلية، التي هي رتبة من رتب الولاية الصوفية، وفيه جاء «الأبدال بالشام، وهم أربعون رجلا، كلَّما مات رجل أبدل الله مكانه رجلا، يُسقى بهم الغيث، وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب».[3] وهذا فضلا عن الأخبار المتواترة التي تفيد بأن أرض الشام أرض الرباط والجهاد إلى يوم القيامة. لهذه الأسباب ولغيرها، ولا سيما في عصر الحروب الصليبية وما بعده، كان هذا الإقليم محطَّ أنظار المسلمين عامة، والصوفية خاصة.

تعدُّ شخصية إبراهيم بن أدهم (ت162هـ/778) الزاهد ذي المنزع الصوفي العميق، من الشخصيات المبكرة، التي استقر بها المقام في الشام قادمة من بلخ. ومكث فيها قريبًا من أربع وعشرين سنة. وتردَّد في أثنائها على مدينة المصّيصة من ثغور الشام، ومرعش،

(2) محمد بن فتوح الحميدي، الجمع بين الصحيحين: البخاري ومسلم، تحقيق: د. علي حسين البواب. دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2002، ج2، ص165، حديث رقم (1270).

(3) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، صححه وعلق عليه: عبد الله محمد الصديق المغربي الحسني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د. ت، ص3.

ومدينة صور، وبيت المقدس، وعسقلان، وغزة. واشترك في الغزو الجهاد، واستشهد في إحدى الغزوات ضد البيزنطيين. ومدفنه على الأرجح في جَبَلة بالقرب من اللاذقية. وله عدة مقامات في كلٍّ من دمشق وصور وعسقلانِ. وفي تعدد مقاماته أو أضرحته دلالة بيِّنة على تأثير مسلك إبراهيم بن أدهم الصوفي في المجتمع الشامي، الذي رغب في أن تكون ذكرى حياته الروحية باقية فيه، ومكوِّنا من مكونات تراثه الديني على مرِّ الأجيال. ولعل ما يعزِّز من صدق هذه الدلالة العابرة أن رجلا سأل الإمام الأوزاعي (ت157هـ/773): أيهما أحب إليك ؟ إبراهيم بن أدهم، أو سليمان الخوّاص (ت162هـ/778) ؟ فأجاب: إبراهيم بن أدهم أحبُّ إلي؛ لأن إبراهيم يخالط الناس وينبسط إليهم. ومن جملة آثاره الباقية في عادات أهل صور أنهم يستذكرونه في أشعارهم، ولا يرثون ميتًا إلا بدأوا أولا بذكر إبراهيم بن أدهم.[4]

وكانت لإبراهيم آراء تدل دلالة عميقة على منزعه الصوفي، منها: ذم الدينا والزهد فيها وتحرّي الحلال، والتواضع، والإيثار، ومحبة الله[5]. وشارك معاصرته رابعة العدوية(ت185هـ/774) في التأسيس لنظرية الحب الإلهي عند الصوفية، والارتقاء بالعبودية لله من منزلة الخوف والطمع إلى منزلة الحب والشوق. ومن أقواله في

(4) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، ج8، ص 9-10.

(5) د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978، ص231-236.

ذلك «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة؛ إذا أنت آنستني بذكرك، ورزقتني حبَّك، وسهَّلت علي طاعتك، فأعط الجنة لمن شئت».[6]

ولا شك في أن تجوال إبراهيم بن أدهم في غير قليل من مدن بلاد الشام وثغورها وحرصه على معايشة الناس بأخلاقه الحميدة وزهده وورعه وتدينه العميق، وتسامي روحه في محبة الله، ومرابطته وجهاده في سبيله، شكّل في الوعي الجمعي الديني أنموذجًا من نماذج السلوك الديني العليا الحيَّة عند المسلمين، ولا سيما أهل الشام الذين بنوا بالقرب من ضريحه مسجدًا. وفي عهدي المماليك والعثمانيين أوقف أهل الخير والصلاح أوقافًا كبيرة لصالح الضريح والمسجد. وفي القرن الثامن الهجري، أنشئت طريقة صوفية منسوبة إلى اسمه وهي الأدهمية، وكانت لها زوايا في المدن العثمانية، كبراها في بيت المقدس، وظلت نشطة حتى سنة 1917م.[7]

وأما الشخصية التي تبدو أنها أثرت تأثيرًا عمليًا واسعًا في تصوف المجتمع الشامي وكوَّنت مدرسة صوفية فيه، فهي شخصية عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الذي شُهِرَ بأبي سليمان الداراني

(6) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج8، ص35. وينظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط7، ج3، ص325-327.

(7) د. محمد أحمد درنيقة، صفحات من جهاد الصوفية والزهاد، جروس برس، طرابلس، ط1، 1994، ص32.

(ت205هـ/820 أو 215هـ/830) وهو من أهل الشام، وينسب إلى مدينة داريّا القريبة من دمشق، وأما أصوله فمنحدرة من العراق.

وقد تمكن الداراني من صياغة ما يشبه المنهج الصوفي في التربية الروحية واستقطاب جماعة من المريدين الذي التفوا حوله مكوِّنين مدرسة صوفية، تنهض تعاليمها على المرتكزات الآتية: التأمل والتفكر في الحياة وآداب السلوك، والجوع الذي يستهدف مجاهدة الجسد وشهوات النفس، وعلوم المعرفة ممثَّلة في القلب والنفس، وعلوم المقامات منظورة في الرضا والورع والتوكل والحب، وعلوم الأحوال ماثلة في المحاسبة والصدق.[8]

وإذا كان مسلك إبراهيم بن أدهم الروحي صاغ أنموذجًا فرديًا أعلى[9]، فإن مسلك الحواري المتأثر بسلفه ابن أدهم سعى إلى تطوير هذا الأنموذج، وتوسيع رقعة تأثيره في المجتمع الشامي من خلال تلامذته الذي تلقَّوا عنه منهجه الزهدي في التزكية، وأخلصوا لتعاليمه الروحية. وقد وسمت تعاليم الداراني التي طوَّرها مريدوه من بعده مدرسة الشام الروحية بميسم خاص، دفع بأهل الشام إلى أن يطلقوا لقب» الجوعية» على المتصوفة بعامة. يقول الكلاباذي «وأهل الشام

(8) عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص163.

(9) لا يعني هذا أن إبراهيم بن أدهم لم يتخرج به أحد، ولكنه يعني أن شخصيته الروحية كانت ذات سمة مهيمنة وفريدة، حتى إن جوانب من حياته في المصادر الصوفية صبغت بصبغة أسطورية.

سموهم جوعية؛ لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة».[10] ويقول الداراني «مفتاح الدنيا الشبع، ومفتاح الآخرة الجوع... وأن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، وأن الجوع في خزائن مدخرة، ولا يعطي إلا من أحب خاصة ولأَنْ أدَعَ من عشائي لقمة أحب إلي من أكلها، وأقوم من أول الليل إلى آخره».[11] ومن أهمّ تلامذته الذين بسطوا تأثيرهم من بعده في المجتمع الشامي: أحمد بن أبي الحواري الذي لقبه الجنيد بريحانة الشام[12]، وقال عنه يحيى بن معين «أظن أهل الشام يسقيهم الله الغيث به».[13] والقاسم بن عثمان الجوعي الذي طور فكرة الجوع، وربطها بالمحبة الإلهية والزهد والعبادة. وفي هذا يقول «شبع الأولياء بالمحبة عن الجوع، ففقدوا لذاذة الطعام والشراب والشهوات ولذات الدنيا...».[14] ويقول: «الزهد في الدنيا هو الزهد في الجوف، بقدر ما تملك من بطنك، كذلك تملك من

(10) أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط2، ص29.

(11) أبو الفرج ابن الجوزي، صفة الصفوة، صنع فهارسه: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2، 1992، ج4، ص154.

(12) أبو القاسم القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، 1989، ص72.

(13) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج4، ص165.

(14) المصدر نفسه.

الزهد»[15] و «الجوع مخ العبادة».[16]

والظاهر أن مدرسة الشام الصوفية التي اختارت أن يكون طريق الجوع شعارًا لها قد تأثرت بعوامل عدَّة، منها العامل الديني المنظور في السنة القولية والعملية للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم، كما في قوله «بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه»[17]. وفي عامل البيئة الاجتماعية المترفة التي عمل الحكم الأموي سابقًا على إشاعتها وترسيخها، وإلهاء الناس بها. فلئن كان شغل أهل الدنيا بملذات العاجلة والشبع منها لوفرتها، ففي المقابل شغل الصوفية بضدِّها وهو الجوع، والزهد فيها عن طريق ترويض النفوس به، فالجوع يكبح جماح الشهوات بجملتها، ويحول دون السقوط في غواياتها. ورأوا في هذا المسلك طريق الخلاص الموصلة إلى تصفية الروح وتلقّي المعارف الإلهية اللدنِّيَّة. وربما يكون الاتصال بالرهبان المجاورين عاملا ثالثًا أسهم في ترسيخ هذا الارتياض الروحي الذي هو مسلك مشترك بين أصحاب الديانات عمومًا. وقد نُقلت أخبار عن غير قليل من الصوفية الذين كانوا يلتقون الرهبان في أديرتهم، ويتحدثون إليهم، ومن هؤلاء

(15) أبو طالب المكي، قوت القلوب، المطبعة الميمنية بمصر، 1306هـ، ج1، ص252.

(16) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج4، ص165.

(17) مرتضى الزبيدي، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، ج5، ص582.

الصوفية أحمد بن أبي الحواري نفسه.[18] على أنه ينبغي التنبيه إلى أن بعض المشترك الذي يمكن أن يقع بين الصوفية والرهبان هو مشترك في المسلك الأخلاقي والارتياض الروحي وليس في الاعتقاد اللاهوتي.

وهكذا بدأت تشيع فكرة هذه الطائفة الجوعية (الصوفية) ويتَّسع تأثيرها في المجتمع الشامي، ويسير في ركابها مجموعة من العباد الذين لم يبق من تراثهم سوى القليل: فنرى فكرة الجوع لدى مضاء بن عيسى الزاهد الشامي الذي يقول «إن ترك لقمة خير من قيام ليلة» ويتحدث عن المعرفة والإلهام ويربطهما بالخوف. ويردِّد بعض مقولات الداراني. ومنهم عبد العزيز بن عمير الذي يقول «الصيام سجن المؤمن عن الدنيا». كما التحق بالشام عباد آخرون من واسط في العراق، واقتفوا آثار المدرسة الجوعية الشامية، كأبي عباد الشامي، وعلي بن الفتح الحلبي، وعلي بن عبد الحميد الغضائري الذي حج من حلب ماشيًا على قدميه أربعين عامًا، وكان يعدُّ من الأبدال وسواهم.[19]

ومن كبار صوفية الشام الذين تربّى في كنفهم أكثر مشايخها، أبو إسحاق إبراهيم بن داود القصّار الرَّقّي (ت326هـ/937)، وكان من أقران الجنيد وابن الجلاء، وكان ملازمًا للفقر مجردًا فيه محبًّا

(18) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج10، ص5.

(19) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج4، ص167-168. وينظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3، ص327.

لأهله. وله كلام في المعرفة والمجاهدات، منه قوله «المعرفة إثبات الرب عز وجل خارجًا عن كل موهوم» وقوله «أضعف الخلق من ضعف عن رد شهواته، وأقوى الخلق من قوي على ردها». وله كلام على المقامات والأحوال كالتوكل والرضا والمحبة والأنس.[20] ومن جلَّة مشايخها أيضًا، أبو عمرو الدمشقي (ت320هـ/932) كان عالمًا بدقائق المعارف والحقائق[21]. ومنهم أبو عبد الله بن الجلاء (ت306هـ/918) الذي أقام في الرملة ودمشق. ومما قيل فيه «إن في الدنيا ثلاثة من أئمة الصوفية، لا رابع لهم: الجنيد ببغداد، وأبو عثمان بنيسابور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام».[22] ومنهم المحدث الصوفي محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني (ت507هـ/1113)، وهو الذي صنف كتاب «صفوة التصوف» الذي يضاهي مصنفات المتقدمين في موضوعه.

وأما المناطق الأخرى من بلاد الشام، كبيت المقدس، وجبل لبنان، فضلا عن البوادي والثغور، فقد وطّأت أكنافها منذ اللحظات الأولى التي راح يستقر فيها المسلك الروحي في الشام، سواء من العباد الوافدين من مناطق العراق وخراسان وسواها، أو من عباد الشام

---

(20) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1986، ص319-321.

(21) المصدر نفسه، ص275.

(22) المصدر نفسه، ص176.

أنفسهم، واستقبلت عددًا منهم. وقد تقدمت الإشارة إلى أن إبراهيم بن أدهم زار بيت المقدس وعسقلان وصور، وكان يغزو ويقيم في ثغور الشام المتاخمة لبلاد الروم. وقد أفاضت مصنفات تراجم الصوفية بالحديث عن غيره من العباد المنتشرين في نواحي بلاد الشام وثغورها، بدءً بظهورهم في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وازدهار نشاطهم وانتشارهم في القرون الثلاثة التالية، ونجد ابن الجوزي في صفة الصفوة يترجم لحيوات العباد والعابدات، المعروفين والمجهولين، والعقلاء والمجانين، ويصف أحوالهم ويصنفهم وفق منظور الطبقات والمناطق الجغرافية، وهكذا فعل في بلاد الشام، فثمة مصطفون من أهل الشام، ومصطفون من عباد بيت المقدس، وأهل جبلة، وأهل العواصم والثغور، وأهل عسقلان، وعباد جبل لبنان، وجبل اللكام، وجبل الطور، وجبال بيت المقدس، وجبال الشام والسواحل، والبوادي والفلوات.

إن لنتشار العباد والصوفية في هذا النطاق الجغرافي الواسع، ليدل على أن بلاد الشام كانت منذ فترة مبكرة موطنًا ملائمًا للسياحة التعبدية والتأملية بحكم فضائلها ومناقب أهلها على ما تقدم، والسياحة الجهادية بحكم متاخمة حدودها متاخمة مباشرة للروم.

ولعل المتأمل في سِيَر هؤلاء الصوفية ينتهي إلى تصنيفهم

أصنافًا ثلاثة، الصنف الأول: صوفية الثغور، وهم الذي يرابطون في أوقات الجهاد. والثاني: الصوفية المربّون والمعلمون المقيمون بين ظهراني الناس. والثالث: الصوفية المنفردون والمتعبدون في الأماكن النائية. فهم موزعون بين جهاد أصغر وجهاد أكبر، وكان المشائخ في أوقات السلم يتفرغون لمجاهد النفس، وتربية المريدين بالحال والقال.

على أننا لا ينبغي أن نغادر هذا الفسحة دون أن نشير إلى الإمام أبي حامد الغزالي الطوسي (ت505هـ/1111م) الذي كان له تأثير جذري في توجيه التصوف الإسلامي بعامة نحو الاستقرار، وإضفاء الشرعية القرآنية والسنية عليه، وقد كان النزاع بين الفقهاء والصوفية قائمًا منذ القرن الثالث الهجري على مدى شرعية المسلك الصوفي، الذي أخذ يتخلّله الشطح والدعاوى العريضة البعيدة عن الدين الإسلامي وروحه، كإسقاط التكاليف الشرعية من قبل بعض الفرق الباطنية المستترة بستار التصوف، وفساد العقيدة عند شواذ الصوفية والقول بالحلول والاتحاد. ومن المعروف أن الغزالي كان كتب عن فضائح الباطنية، وعن الفلاسفة في التهافت، وكان من أكبر المنافحين عن مذهب أهل السنة في القرن الخامس الهجري، الذي اشتد فيه نفوذ الفرق الباطنية المناوئة للمذهب السني. وإن مناسبة ذكره هو خروجه من بغداد وإقامته في دمشق مدة طويلة معتكفًا في منارة المسجد الأموي، لا همَّ له سوى مجاهدة نفسه وتزكيتها. ثم

كانت له رحلة إلى بيت المقدس، وفي صخرتها واصل خلواته وعباداته، وبذلك تكون دمشق وبيت المقدس شهدتا التحوُّل الجذري الذي عاشه الغزالي، ليتمكن من بعد من تصحيح مسار التصوف، واستعادة علاقته النقية بروح الدين الإسلامي، والتمكين له عبر الكشف عن مرجعياته القرآنية والسنية وضوابطه الشرعية.

وخلاصة القول في هذا التمهيد، أن بلاد الشام كانت مركزًا من المراكز التي احتضنت تصوف مجهادة النفس والأخلاق منذ وفود طلائعه المبكرة من العراق وما حوله، وأسهمت في تطويره بما يتسق مع طبيعة أهل هذا الإقليم، زمانًا ومكانًا وإرثًا أمويا. وحمل مشايخه على عاتقهم المشاركة في التقليل من حدّة إقبال المجتمع على الدنيا وزينتها، وترويض النفوس ومجاهدتها بالتخلي عن الأوصاف الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة، والسمو بالعبادات نحو التحقق بسمات الإخلاص والمحبة والمجاهدة، والترغيب في استكشاف الجوانب الجوّانية للدين، والحاضنة للمعارف الذوقية التي تُنال بالحال والسلوك والتزكية وسلامة القلب، والتي من خصائصها المهمة التحرُّر من الانتماءات السياسية والطائفية، وتجاوز قيود المذهبية الضيقة الأفق. وكان تصوف الشام تصوفًا حريصًا على التمسك بتعاليم القرآن والسنة، والحثِّ على العلم العمل. ولعل أبا سليمان الداراني اختزل هذه الحقيقة بقوله «ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أيامًا، فلا أقبل

منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة». وكذلك في كلامه الذي وجَّهه إلى تلميذه أحمد بن أبي الحواري يحثُّه على العمل والكسب «ليس العبادة عندنا أن تصفَّ قدميك وغيرك يفتُّ لك، ولكن ابدأ برغيفيك فأحرزهما ثم تعبَّد، ولا خير في قلب يتوقع قرع الباب، يتوقع إنسانًا يجيئه يعطيه شيئًا»[23].

الطرق الصوفية في بلاد الشام وزواياها

يكاد ينعقد إجماع الباحثين على أن القرن السادس الهجري، هو القرن الذي بدأت تنشأ فيه الطرق الصوفية، وخصوصاً في العراق الذي تصدَّر الأقاليم الإسلامية في التوطئة لنشوء التصوف وطرقه. وقد يبدو أمر ظهور التجمعات الصوفية الكبرى، والتفافها حول شخصية صوفية قيادية، همُّها التزكية والإرشاد والتربية- تطورًا طبيعيًّا يتَّسق مع ازدهار التصوف نفسه، وكثرة المنتسبين إليه، والحاجة إلى تنظيم مثل هذا التجمعات على قلوب رجال أخلصوا لدينهم، وخبروا مكائد الشيطان والنفس والهوى، وسعوا إلى تنقية المسلك الروحي في الدين من البدع والمتطفلين والمدَّعين والدجالين، وضبطه بضوابط الشريعة والطرق القويمة. هذا بالإضافة إلى أن القرن السادس الهجري كان يعيش- كحال القرن السابق له- صراعات سياسية داخلية وخارجية،

(23) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج4، 159-160.

وخصومات دينية ومذهبية أفضت إلى مزيد من توهين وحدة الأمة ومزيد من تفكك النسيج الاجتماعي والديني، وتداعي الخلافة العباسية وانحسار سلطتها. وكانت ثغور الأقاليم في شمال الدولة الإسلامية وغربها تتعرَّض للغزو الخارجي، الذي كان ينجح تارة ويخفق أخرى. في ظل هذا الوضع المضطرب، كان لا بد من البحث عن مشاريع إصلاحية دينية وأخلاقية وسياسية وعسكرية. ولعل مثل هذا التجمعات الصوفية الكبيرة التي أطلق عليها تسمية الطرق أو المدارس، كانت تمثل واحدًا من هذه المشاريع التي لا شك في أنها استلهمت مشروع الغزالي الإحيائي لعلوم الدين قولا وعملا، وأسهمت أسهامًا كبيرًا في إصلاح الفرد والجماعة، والوقوف في وجه انحراف الفرق الباطنية الغالية، والدفاع عن مذهب أهل السنة، والمشاركة في مجاهدة الأعداء، ولا سيما في فترة الحروب الصليبية.

على أن الصياغات الأولى للطرق الصوفية، التي ستتكوَّن في العصور اللاحقة على نحو آخر أكثر تنظيمًا واتِّساعًا وشهرة، كانت بدأت تتشكل طلائعها الأولى قبل القرن السادس فقد وقف الهجويري على عدد من التجمعات الصوفية المنسوبة إلى مؤسسيها، وأطلق عليها تسمية الفرق، وهي: الجنيدية نسبة إلى أبي القاسم الجنيد (ت 297هـ/909م) والحكيمية نسبة إلى الحكيم الترمذي والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز (ت 297هـ/909م) والخفيفية نسبة إلى

أبي عبد الله محمد بن خفيف (ت 271هـ884م) والسهلية نسبة إلى سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ/896) والطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (ت 261هـ/874م) والقصارية نسبة إلى أبي صالح القصار (ت 271هـ/884) والمحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي (ت 243هـ/857) والنورية نسبة إلى أبي الحسن النوري (ت 295هـ/907) والسيارية نسبة إلى أبي العباس السيار (ت 342هـ/953).[24]

ويغلب الظن أن فكرة الطريقة مستمدة من مثل هذا التجمعات، وتمثل نموًّا طبيعيًّا لها.

وأما الطرق أو المدارس الصوفية الأولى التي ذاع صيتها، وانتقل تأثيرها إلى بلاد الشام وأكثر الأقاليم الإسلامية، وبقيت حيَّة عبر سلاسل مشايخها وتفرعاتها. فهي: الطريقة القادرية أو الجيلانية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ/1165) في بغداد، وامتدت تأثيرها في وقت مبكر إلى بلاد الشام عن طريق أبي عبد الله محمد البطائحي الذي استوطن بعلبك، وهو أحد مريدي الشيخ عبد القادر، وكذلك عن طريق بعض أبنائه، كالشيخ موسى (ت618هـ/1221) والشيخ عيسى (ت573هـ/1177). ومن بعض

(24) أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة: د. أمين عبد المجيد بدوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص404-500.

أحفاده كالسيد شرف الدين يحيى بن أحمد بن محمد بن عبد الرزاق ابن الإمام الجيلاني، الذي أقام بحماة سنة 734هـ/1333.[25]. وأنشأت الأسرة الكيلانية (الجيلانية) في حماة جوامع وتكايا منذ مطلع القرن السابع الهجري وأوقفوا عليها أوقافًا عظيمة. وجدَّد سيف الدين الكيلاني المدرسة النورية فيها وجعلها تكية للقادرية، وبنى الشيخ مرتضى الكيلاني رباطًا عظيمًا فيها. وكان لهذه الأسرة أثر بارز في تاريخ هذه المدينة. وأفرادها من كبار علمائها ومشايخها وأعيانها، وكانوا يتقلدون مناصب الإفتاء أو نقابة الأشراف، منهم الشيخ محمد على الكيلاني الذي كان مفتيها وشيخ مشايخ الطرق الصوفية فيها[26].

ومن فروع القادرية في دمشق الطريقة الداودية، أنشأها أبو بكر بن داود (ت806هـ/1403)، وأسس الزاوية الداودية بسفح جبل قاسيون.[27] والطريقة الصمادية، أنشأها محمد الصمادي (ت 997هـ/1588) ولها زاوية بمحلة الشاغور.[28]

(25) عبد الغني النابلسي. الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تقديم وإعداد: د. أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص49. يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991 ص179.

(26) د. محمد درنيقة، الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، دار المعارف العمومية، طرابلس، ط1، 1992، ص123.

(27) عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، ج2، ص202-203.

(28) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، ج8 ص275.

وفي حلب زاوية الصالحية بمنطقة المصابن وتعرف أيضا بالقادرية، وهي من أقدم الزوايا بحلب. وثمة زاوية أخرى للقادرية تنسب للأمير جلبان، انشئت عام 770هـ/1368. وأخذت الطريقة القادرية بالانتشار على نطاق واسع في بلاد الشام منذ القرن التاسع الهجري.[29] وكان من أبرز شيوخها في رملة فلسطين الشيخ أحمد بن رسلان (ت841هـ/1437). والشيخ إبراهيم بن محمد بهادر المعروف ببرهان الدين بن زقاعة الغزي الشافعي (ت816هـ/1413) في غزة. وكانت القدس مسكن شيخ شيوخ القادرية في فلسطين، ومن أشهرهم في أواخر القرن التاسع الهجري الشيخ موسى شرف الدين القادري (ت898هـ/1492). ومن شيوخ القدس القادريين في القرن الثاني عشر الهجري الشيخ محمد الخليلي (ت1139هـ/1726) مفتي الشافعية فيها[30]. وكان الشيخ عبد الغني النابلسي(ت1143هـ/1730) من كبار منتسبيها، وقد أشار في رحلته إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، إلى ازدهار الطريقة القادرية في فلسطين، حيث كانت المدرسة القادرية بالقدس الشريف عامرة آنذاك، وكان يقوم على شؤونها أبو الوفا العلمي (ت 1109هـ/1697) القادري وأولاده[31]. وللقادرية زاوية في

(29) سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق: د. عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1994 ص80-81.

(30) عبد الباقي مفتاح، أضواء على الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2009، ص361-362.

(31) يوسف محمد زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص180.

مدينة الخليل بظاهر البلد.

وفي العصر الحديث تزعم محمد عز الدين القسام بن عبد القادر (ت1935م) الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي في سوريا، والاستعمار الإنجليزي واليهود في فلسطين، وكان قادري النسبة كوالده[32]. ومن الشعراء والمصنفين الشيخ يوسف النبهاني (ت1932م) رئيس محكمة الحقوق في بيروت الذي أدخل على الطريقة القادرية طرقا أخرى، كالخلوتية والشاذلية والرفاعية والنقشبندية. ومن كبار المربّين القادريين في بيت المقدس العارف بالله الشيخ هاشم بن الشيخ حسن البغدادي القادري الكيلاني (ت1995م)[33].

وانتقلت الطريقة إلى طرابلس الشام مع أسرتي الكيلاني والزعبي اللتين تعود جذورهما إلى الإمام الجيلاني. ويكفي أن نشير إلى أن أبرز ناشر للطريقة القادرية في طرابلس، وأكبر مؤسس لزواياها هو الشيخ خالد بن عمر الكيلاني الذي تخرج به عدد من العلماء والمشايخ، وكان عالمًا بالمذاهب الأربعة. وانتشرت الزوايا القادرية في طرابلس وضواحيها. وفي بيروت كان للقادرية زاوية بسويقة الفوقاني اسمها زاوية التوبة أو مسجد التوبة أو مسجد البحر. ولا تزال الطريقة

(32) أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية: دراسة تاريخية، تقديم: د. عبد الكريم اليافي، الشيخ ياسين الخطيب، محمد هشام برهاني، الناشر: المؤلف، مطبعة الشام، د. ت، ص225-226.

(33) عبد الباقي مفتاح، أضواء على الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته، ص363-366.

القادرية قائمة ونشطة في لبنان إلى أيامنا هذه[34].

وعموما فقد تعاظم انتشار الطريقة القادرية في العالم الإسلامي منذ وقت مبكر، حتى قال ابن تيمية فيها أنه كلما قابل واحدًا من عامة المسلمين وجده مريدًا في الطريقة القادرية.[35] وما زال مشايخها ومنتسبوها إلى اليوم يمارسون نشاطاتهم التربوية وشعائرهم الدينية في سوريا ولبنان وفلسطين، وأما الأردن فهو حديث عهد بالطرق الصوفية، ويغلب الظن أنها انتقلت إليه من سوريا وفلسطين والعراق في مطلع القرن الماضي.

ومن الطرق الكبيرة الأخرى في بلاد الشام، الطريقة الرفاعية التي أسسها الشيخ أحمد الرفاعي (ت578هـ/1182) في واسط والبطائح بالعراق، وانتقلت إلى بلاد الشام بوساطة أبي محمد علي الحريري (ت645هـ/1247)، وعرفت الطريقة باسم الحريرية، ولهم الزاوية الحريرية على الشرف القبلي بدمشق. وكذلك الزاوية الحريرية الأعقفية بالمزة نسبة إلى الشيخ أحمد الأعقف الحريري[36]. وممن نشر الطريقة في بلاد الشام الشيخ عز الدين أحمد الصياد

(34) د. محمد درنيقة، الطرق الوصوفية ومشايخها في طرابلس، دار الإنشاء، طرابلس، ط1، 1984، ص89-90، 109. الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، ص 123.

(35) يوسف محمد زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص178.

(36) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج2 ص199. سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، دار نوفل، بيروت، ط1، 1999 ص473.

(ت670هـ/1271) الذي نزل حمص وبنى فيها رباطا، ثم انتقل منها إلى حلب سنة 643هـ/1245 وأقام فيها، وهو الذي تنسب إليه الطريقة الصيادية الرفاعية.

وتعدُّ الطريقة السعدية الجباوية التي أنشأها سعد الدين الجباوي (ت621هـ/1224)، من أبرز فروع الرفاعية في سوريا، ولا سيما في دمشق، وهي لا تزال نشطة إلى اليوم، ولها زوايا في كل من حي الميدان، وحي القيمرية، وحي الشاغور بدمشق[37]. ومن فروع الرفاعية الطريقة الجندلية التي أنشأها علي الجندلي في حمص، والطريقة القطنانية التي يعود إنشاؤها إلى الراعي القطناني الدمشقي، والطريقة الطالبية المنسوبة إلى طالب الرفاعي (ت683هـ/1284م) في دمشق، والطريقة العقيلية التي أنشأها عقيل المنبجي العمري ابن شهاب الدين أحمد البطائحي الهكاري العمري في دمشق.[38] وانتقلت إلى طرابلس الشام مع أحد أحفاد عز الدين الصياد، ومنذ مطلع القرن العاشر الهجري كانت الطريقة منتشرة في أغلب ضواحيها. ومن أشهر زواياها في طرابلس التي ما زالت تمارس فيها شعائر الذكر: زاوية الشيخ أحمد الصيادي، وزاوية الشيخ علي الزاهد، وزواية الشيخ سلمان البارودي، وزاوية الشيخ مصباح سمنة، وزاوية الشيخ سعيد

(37) الموقع الرسمي لعائلة سعد الدين السعدي الجباوي، على الرابط:
http://sadijebawi.awardspace.us/index01.htm

(38) سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، ص475-476.

المبيض.[39] وفي القدس زاوية للرفاعية أنشئت في العصر المملوكي، ثم نزل بها بعض مسلمي الهند وجددوا بناءها في القرن العاشر الهجري، وسميت بزاوية الهنود. واتسع نشاط الطريقة الرفاعية حتى كانت أكثر انتشارًا من كل الطرق إلى أن ذاع صيت الطريقة القادرية، فغلبتها وصارت أكبر منها[40].

وأما الطرق المشتهرة الأخرى، فقد انتشرت في بلاد الشام في وقت لاحق للطريقتين القادرية والرفاعية. ومنها الطريقة الشاذلية، التي أسسها الشيخ علي أبو الحسن الشاذلي (ت656هـ/1258)، انطلاقا من شاذلة بتونس. وترجع جذور هذا الطريقة إلى شيخ الشيوخ أبي مدين شعيب (ت594هـ/1197)، وانتقلت إلى بلاد الشام في أوائل القرن العاشر الهجري[41]. ولعلها من أكثر الطرق انتشارًا الآن في سوريا والأردن. والطريقة المولوية التي تنسب إلى «مولانا» جلال الدين الرومي (ت672هـ/1273) والتي انطلقت من تركيا ثم انتقلت إلى بلاد الشام، ولا سيما حلب التي كان فيها أكبر زاوية للمولوية. وهي اليوم منتشرة على نطاق ضيق في كل من دمشق وحمص وحلب وطرابلس.[42] والطريقة البدوية أو السطوحية التي تنسب إلى السيد

(39) د. محمد درنيقة، الطرق الوصوفية ومشايخها في طرابلس، ص116، 135.

(40) سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ص77.

(41) سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، ص457.

(42) د. عبود عبد الله العسكري. تارخ التصوف في سوريا: النشأة والتطور، دار النمير، دمشق، ط1، 2006،

أحمد البدوي (ت675هـ/1276)، ومنشؤها في طنطا بمصر. والظاهر أن الشيخ محمد القاوقجي الطرابلسي هو أول من أدخل الطريقة البدوية إلى طرابلس، وكان مجازًا بالطريقة الشاذلية والبدوية. وما زالت بعض الزوايا التابعة لها تقيم طقوس الأذكار إلى اليوم.[43] وأما الطريقة النقشبندية فتعود جذورها إلى الشيخ يوسف الهمذاني (ت535هـ/1140)، والشيخ عبد الخالق خوجداني (ت575هـ/1179) ومع ذلك فإن هذه الطريقة عرفت وانتشرت بفضل محمد بهاء الدين الأويسي البخاري المعروف بشاه نقشبند (ت791هـ/1388) وسميت باسمه[44]. وهي إلى اليوم مزدهرة وتمارس نشاطها في أرجاء المدن السورية، وفلسطين ولبنان والأردن. وكذلك الخلوتية التي يرى أصحابها أن الرسول- صلى الله عليه وعلى آله وسلم- هو المؤسس لطريقتهم. ومن مشايخها المجددين الشيخ عمر الخلوتي (ت حوالي 800هـ/1397). وتنتشر في سوريا وفلسطين ولبنان والأردن.

وقد انتشرت هذه الطرق في سائر البلاد الشامية، في فلسطين ولبنان منذ وقت مبكر وفي الأردن منذ مطلع القرن العشرين. وبنيت لها الزوايا حيث تقام شعائر الذكر والتدريس والتربية والإرشاد.

ص263.

(43) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، ص189-193.

(44) الشيخ محمد الكسنزان الحسيني، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار بالمحبة، دمشق، دار آية، بيروت، ط1، 2005، ج14، ص145.

وازدادت العناية بها في فترة الحروب الصليبية لمكانة الصوفية المرموقة عند الزنكيين والأيوبيين والمماليك، ولأثرهم المحمود في الحث على الجهاد والمقاومة، على ما سيأتي في مستأنف الحديث. على أن العناية الأكبر كانت من لدن سلاطين بني عثمان الذين كانوا يجلّون مشايخ التصوف، ويوقفون على زواياهم الأوقاف العظيمة، كما أن منهم من كان ينتسب إلى الطريقة الصوفية كالسلطان سليم الثالث (ت1222هـ/1807) الذي كان مولوي الطريقة، والسلطان عبد الحميد الثاني (ت1337هـ/1918) الذي انتسب إلى الطريقة الشاذلية اليشرطية بوساطة الشيخ محمود أبي الشامات (ت1922) في الشام، وهو الذي وجه إليه السلطان عبد الحميد بعد خلعه من السلطنة وحجزه في سالونيك، رسالة يذكر فيها أسباب عزله، ورفضه بيع فلسطين وجعلها وطنًا قوميًّا لليهود[45].

وتجدر الإشارة إلى أن السلطان محمد الثاني فاتح القسطنطينية (ت886هـ/1481) كان ذا نزعة صوفية، وكان محبًّا للشيخ العالم والطبيب والصوفي محمد بن حمزة الملقب بآق شمس الدين، وهو الذي بشر محمد الفاتح بفتح القسطنطينية، وكان مرافقا له فيه.

(45) د. وفاء أحمد السوافطة، المدرسة الشاذلية اليشرطية وشيخها علي نور الدين اليشرطي، طبع على نفقة الشيخ أحمد اليشرطي، ط1، 2003، ص247-248. د. جمال عبد الهادي محمد مسعود، د. وفاء محمد رفعت، صفحات مطوية من تاريخ الدولة العثمانية، دار السلام، القاهرة، ط1، 2009 ج1 ص400-401.

وقد قبَّل السلطان يد الشيخ بعد وقوع الفتح.[46] وكذلك السلطان سليم الأول (ت926هـ/1519)، لما دخل الشام فاتحًا، توجَّه إلى قبر الشيخ محيي الدين بن العربي، وأظهره وبنى عليه قبة وبنى إلى جواره مسجدًا وزاوية، بعد أن كان القبر مهملا ومهجورًا. وعلى ذلك مضت سنة أكثر السلاطين والولاة من بعد في العناية بمشهد ابن العربي.[47] وذكر الرحالة التركي أوليا جلبي الذي زار فلسطين في القرن الحادي عشر الهجري أن في أرجاء القدس سبعين تكية لسبعين طريقة منها: الجيلانية (القادرية) والبدوية، والرفاعية، والمولوية. وكانت تلك الطرق منتشرة في الوقت ذاته في المدن الفلسطينية الأخرى، منها: نابلس والخليل[48].

وانتشرت الربط والخوانق وزوايا الصوفية انتشارًا واسعًا بانتشار الطرق وتفرعاتها وهو أمر تنظيمي تقتضيه الطريقة؛ إذ إن المنتسبين يحتاجون إلى الاجتماع بالشيخ المرشد اجتماعا دوريًّا للتواصل والمذاكرة والإرشاد وتلقي التعليمات، فكانت الزوايا تقوم بأداء

(46) طاشكبرى زادة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975 ص138-140.

(47) محمد رياض المالح، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي: سلطان العارفين وإمام المحققين وبقية المجتهدين، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، ص861-867.

(48) رحلتا أوليا جلبي: موسوعة رحلات العرب والمسلمين إلى فلسطين: السياحات الصوفية والزيارات الدينية، درسها وحققها ووضع حواشيها: تيسير خلف، دار كنعان، ودائرة الثقافة والإعلام بعجمان، ط1، 2010، ص52. نبيل محمود السهلي، الزوايا والتكايا في فلسطين بين المصطلح والوظيفة والأداء، على الرابط:
http://www.arabvolunteering.org/corner/avt28085.html

هذه المهمة الرئيسة. كما أن وفرة مصادر الدعم من سلاطين الدول المتتابعة مكّن للمشايخ من الاستقرار فيها ونشر طرقهم، هذا فضلا عن أن السلاطين أنفسهم كانوا يقومون ببناء الزوايا ووقف الأوقاف عليها. وقد أحصى صاحب» الدارس في تاريخ في المدارس« عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت 927/1520) في دمشق وحدها، تسعا وعشرين خانقاهًا، وواحدًا وعشرين رباطا، وستًّا وعشرين زاوية(49).

وأما حلب ففيها من الربط والزوايا والخوانق، ما مجموعة ثمان وثمانون إلى عهد محمد كرد علي (ت 1953) وفي القدس تسع وعشرون زاوية، وفي الخليل تسع زوايا. ويشير كرد إلى أن الزوايا في الخليل إلى عهد مجير الدين الجنبلي (ت928هـ/1521) بلغ عددها خمسًا وعشرين زاوية. ومن ربط فلسطين الخانقاه الصلاحي في قرية حطين، أنشأه السلطان صلاح الدين الأيوبي، ومنها خانقاه الرملة. ويحصي في إدلب وأعمالها خمس عشرة زاوية وفي طرابلس ثماني زوايا لكل من الخلوتية والقادرية والرفاعية والشاذلية والنقشبندية، وفي اللاذقية أربع زوايا، هذا فضلا عما ذكره في كل من حماة وحمص(50). وثمة زوايا أخر للخلوتية بالأردن في: وادي السير، والرزقاء. وفي: زيتا، ورنتيس، وصوريف، وبيت أولا، وباقة الغربية، ودير البلح، وسواها في

(49) تحقيق: جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط2، ج2، ص139-222.

(50) محمد كرد علي، خطط الشام، مكتبة النوري، دمشق، ط3، 1983 ج6 ص140-152.

فلسطين(51).

وأما الوظائف التي كانت تناط بالربط والزوايا والخوانق، فهي وظائف دينية واجتماعية وجهادية. فإذا كانت قريبة من الثغور وحدود الدولة الإسلامية فهي للجهاد والعبادة معًا، ويغلب عليها حينئذ تسمية الرباط. وإذا كانت في العواصم فهي للعبادة، والخلوة، والتعليم والإرشاد، وإصلاح ذات البين، وأطعام الطعام للصادر والوارد، وإيواء الرحالة وعابري السبيل. ويغلب عليها تسميات الزاوية والخانقاه والتكية، فضلا عن الرباط. وثمة بعض الربط الخاصة بالنساء، كرباط البغدادية الذي بنته السيد الجليلة تذكار باي خاتون ابنة الملك الظاهر بيبرس السنة 684هـ/1285 للشيخة الصالحة زينب بنت أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية، وأنزلتها ومعها النساء الخيرات، وله شيخة تعظ النساء وتعلمهن وتذكرهن. وفي هذا الرباط تودَع النساء اللاتي طُلِّقن أو هجرن، حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن صيانة لهن. وكنَّ يخضع لتعليمات صارمة من حيث المواظبة على العبادات، والمحافظة على المسلك الشريف والأخلاق الحميدة.(52)

(51) سهير محمد يوسف قاسم، الطرق الصوفية في فلسطين وتراثها الصوفي: الخلوتية والنقشبندية والعلاوية (رسالة ماجستير) إشراف: د. عبد الكريم البرغوثي، جامعة بير زيت، 2005، ص97.

(52) تقي الدين أبو العباس المقريزي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998 ج4 ص303.

الصوفية والحروب الصليبية

يغلب على الثقافة الشائعة عن التصوف أنه ممارسة دينية ذات طابع انعزالي، تنشد الخلاص الفردي، وتنأى بنفسها عن الخوض في مشكلات الحياة الاجتماعية، وتهرب بعيدًا عن مواجهة القضايا الكبرى التي تهمُّ الأمة في حاضرها ومستقبلها. ولئن كان في مثل هذه الثقافة قدر ضئيل من الحق، فإن القدر الأكبر منها يجانب الصواب؛ ولعل ذلك يرجع إلى النظر إلى التصوف من منظور أيديولوجي مسبق، ينزع إلى البحث عن الثغرات ومواطن الضعف، يتلمسها في السالكين لهذا المسلك الروحي، ويندفع إلى صياغتها وتعميمها وإظهارها على كونها تمثل حقيقة التصوف. وثمة سبب آخر، لعله يكمن في الخلافات المنهجية والفكرية العقدية التي تتبناها بعض التيارات الدينية المسيسة والحركية، أو التيارات المؤطرة بإطار التسلّف المعاصر، وغالبًا ما تحاكم هذا التيارات الآخرَ الصوفيَّ، انطلاقًا من اعتبارات وتشريطات مسبقة ضيقة الأفق، أو من اعتبار كونها تملك الحقيقة المطلقة.

ولا أحد ينكر أن مسار التصوف والطرق الصوفية في التاريخ، كان يصنعه أولياء صادقون؛ يسعون إلى تصفية النفوس والقلوب والأرواح من التعلق بعبودية الأكوان، جليلها وحقيرها، إلى إخلاص التعلق برب الأكوان. كذلك لا أحد ينكر أن ثمة من أساء إلى هذا المسار

الروحي، بعلم أو بجهل، وأدرج فيه من البدع والأهواء جاعلا إياها دينًا يتعبد به. وكذلك يقال في المدعين والبطالين والمحتالين الذين ينصبون أنفسهم شيوخًا وعارفين، فيخونون الأمانات، ويشوهون روح الدين، ويأكلون أموال الناس بالباطل. وقد أوجز التاج السبكي هذا الأمر بقوله «إذا علمت أن خاصة الخلق هم الصوفية، فاعلم أنهم قد تشبه بهم أقوام ليسوا منهم، فأوجب تشبه أولاء بهم سوء الظن»[53].

وأما الخلافات المنهجية والعقدية القائمة بين بعض التيارات الدينية والتصوف، فهي خلافات يحتملها الدين، عند من ينظر نظر إنصاف وتحقيق وعلم، وعند من يتجرد عن الهوى والتسييس، وعند من يستبصر منطق المعرفة الذوقية ومنهجها وأدواتها المعرفية. ولا ينبغي أن تكون مثل هذه الخلافات مناط تفرقة، إنما ينبغي أن تكون مدعاة للتنوع والتكامل والتآزر.

ولقد كان لأرباب التصوف الصادقين نصيب من المشاركة في جهاد الأعداء، فضلا عن مجاهدة النفوس وتزكيتها وتأهيلها للحد من تغول الشهوات المادية والمعنوية، ومواجهة ما قد يصيب المجتمع من انحرافات عن جادة الصواب. وكانت عناية الصوفية بباب الجهاد منذ وقت مبكر. وقد تقدم القول في إبراهيم بن أدهم الذي أقام بالشام

(53) تاج الدين عبد الوهاب السبكي، معيد النعم ومبيد النقم، حققه وضبطه وعلق عليه: محمد علي النجار. أبو زيد شبلي، محمد أبو العيون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1993 ص123.

عابدًا وغازيًا ومرابطًا، ومثله علي بن بكار الشامي (ت 199هـ/814) الذي سكن المصيصة مرابطًا واستشهد فيها. وعبد الله بن المبارك (ت181هـ/797) الذي كان يغزو سنة ويحج سنة ويتجر سنة، وخرج إلى ثغر المصيصة للمرابطة وبصحبته نفر من الصوفية.[54] وأبو سعيد الشهيد، الذي أدرك عبد الله بن المبارك، وكان صاحب بأس شديد في الغزوات. وأبو إسحاق الفزاري (ت183هـ/799) إمام أهل الشام في المغازي. وأبو معاوية الأسود الذي كان يمضي معظم أوقاته مرابطًا في ثغر طرسوس. وأبو يوسف الغسولي الذي كان يغزو مع رفاقه أرض الروم. ويوسف بن أسباط (ت 199هـ/814) الفتى المرابط.

وأحمد بن عاصم الأنطاكي، وهو من متقدمي مشايخ الثغور[55]، وسواهم من أوائل الصوفية في بلاد الشام. وفي هذا السياق يقول شوقي ضيف: «إن زهادنا ومتصوفتنا كانوا دائمًا يرون من تمام تصوفهم وزهدهم أن يجاهدوا العدو ويرابطوا له في الثغور، حتى إذا كان نفير الحرب تقدموا الصفوف يقتلون أعداء الدين الحنيف ويستشهدون».[56] وقد خصص ابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة عنوانات مستقلة للصوفية المرابطين في الثغور، وهي: «ذكر المصطفين من أهل العواصم

(54) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الفكر، دمشق، د. ت، ج10، ص157.

(55) أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية: دراسة تاريخية، ص64-67، 72.

(56) عصر الدول والإمارات: الشام، دار المعارف، القاهرة، ط2، د. ت، ص54.

والثغور» و «ذكر المصطفين من عباد الثغور المجهولي الأسماء» و «من المصطفيات من عابدات الثغور»[57].

عني غير قليل من مؤرخي الحروب الصليبية بالوقوف على العلاقة الوثيقة الصلة بين سلاطين الدول: الزنكية، والأيوبية، والمملوكية، ورجال التصوف وطرقه في بلاد الشام، وأشاروا إلى الآثار المحمودة التي صنعها الصوفية الصادقون إبّان الحروب التي واجهتها هذه الدول. ويبدو أن انتشار التصوف، واتساع نفوذ المشايخ والطرق في المجتمع الشامي أدى إلى تحالف بينهم وبين الساسة الذين كانوا بحاجة إليه في خضم الصراعات الداخلية بين أمراء الدول أنفسهم من جهة، والخلافات القائمة بين القوى السنية والشيعية من جهة ثانية، والمعارك الدائرة بين الجيوش الإسلامية والجيوش الصليبية الزاحفة من جهة ثالثة.

ثم إن الصوفية كانوا مأموني الجانب من جهة الصراع على السلطة السياسية. ولم تقتصر فوائد هذا التحالف على الجانب السياسي، إنما تعدته إلى جوانب أخرى، ولا سيما الجانب الديني، فقد استثمر الزنكيون والأيوبيون تحالفاتهم مع الصوفية، ومن قبلهم السلاجقة، ولا سيما الوزير نظام الملك (ت485هـ/1092) في التصدي

(57) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج4، ص177، 200، 202.

للتشيع الاسماعيلي والفرق الباطنية، وتقوية المذهب السني والمحافظة عليه في بلاد الشام. وكان من ثمرات هذا التحالف مزيد من ازدهار التصوف، وعلوِّ مكانة الصوفية عند السلاطين. وتجلت رعاية هؤلاء لهم بإنشاء الزوايا والربط ووقف الأوقاف الكبيرة عليها. يُروى أن نور الدين زنكي بنى» الربط والخانقاهات في جميع البلاد للصوفية، ووقف عليها الوقوف الكثيرة... وكان يحضر مشايخهم عنده، ويقربهم ويدنيهم ويبسطهم، ويتواضع لهم. وإذا أقبل أحدهم إليه يقوم له مذ تقع عينه عليه، ويعتنقه ويجلسه معه على سجادته، ويقبل عليه بحديثه، وكذلك كان أيضا يفعل بالعلماء من التوقير والتعظيم والاحترام»[58].

وكان نور الدين يدرك أن تحقيق النصر على الأعداء يقع له باجتماع أمرين اثنين هما: إعداد العدة والعتاد وتجهيز الجيوش، وصلاح الديانة في نفوس العباد والتقوي بدعائهم وإخلاص عبادتهم لله. يستخلص ذلك من موقف بعض الحساد من الفقهاء والقراء والفقراء والصوفية عندما حاول أولئك إقناع نور الدين بتقليل أعطياتهم، فغضب وقال «والله إني لا أرجو النصر إلا بدعاء أولئك، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم، كيف أقطع صِلات قوم يقاتلون عني وأنا نائم على فراشي بسهام لا تخطئ، وهؤلاء القوم لهم نصيب

(58) شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي المعروف بأبي شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، حققه وعلق عليه: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1. 1997 ج1 ص37.

في بيت المال كيف يحل لي أن أعطيه غيرهم»[59]!

وكان الشيخ برهان الدين البلخي (ت548 هـ/1153) من قبل، انتقد نور الدين بقوله «أتريدون أن تُنصروا وفي عسكركم الخمور والطبول والزمور، كلا والله» فلما سمع نور الدين كلامه عاهد الله على التوبة....وبطل جميع ما كان بقي في بلاده من الأعشار والمكوس والضرائب، ومنع من ارتكاب الفواحش، وكتب إلى البلاد إلى زهادها وعبادها يذكر لهم ما نال المسلمين من القتل والأسر، ويستمد منهم الدعاء وأن يحثوا المسلمين على الغزاة»[60].

وعلى مثال هذا المدرج درج أغلب سلاطين بني أيوب، وعلى رأسهم صلاح الدين الأيوبي، فكان يستقدم الفقراء والصوفية، أو يذهب إليهم في زواياهم، كما كان يذهب إلى الشيخ محمد بن الموفق الخبوشاني (ت587هـ/1191) وكان هذا الشيخ شديد الوقوع في الفاطميين ويسمي ملكهم ملك بني عبيد اليهودي. وكان يصرِّح بلعنهم. ولما توفي العاضد الفاطمي تهيب صلاح الدين خوفًا من الخطبة لبني العباس، فوقف الخبوشاني أمام المنبر بعصاه، وأمر الخطيب أن يذكر

(59) ابن العديم الحلبي الحنفي، زبدة الحلب من تاريخ حلب، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996 ص343-344.

(60) المصدر نفسه، ص344.

بني العباس، ففعل ولم يكن إلا الخير. وكان جريئًا في قول الحق.[61] ويُذكر أن الملك الأشرف موسى (ت635هـ/1237) بن الملك العادل كان يعظم الصوفية، حتى إنه أوصى أن يكفن بعد وفاته بخرقة أحدهم.

وكان من خواص الملك الناصر داود (ت 656هـ/1258) صاحب الكرك الصوفي جمال الدين عبد الحق المغربي. وكانت علاقة الملك الأمجد (ت 628هـ/1230) صاحب بعلبك بالشيخ الصوفي عبد الله اليونيني علاقة قوية، وكان يزوره ليستمع إلى مواعظة على الرغم من شدتها وقسوتها. وكذلك كانت علاقة المماليك بالصوفية. ولعل أظهر مثال عليها علاقة الظاهر بيبرس (ت 676هـ/1277) بمجموعة من الشيوخ الذين كانوا يرافقونه في مهماته وأعماله ومعاركه، وكان على رأسهم الشيخ الصوفي خضر بن أبي بكر الكردي الذي كان يطلق عليه شيخ الملك الظاهر بيبرس. وقد سار على نهج هذه السياسة غير واحد من سلاطين المماليك، كالسلطان قلاوون (ت 689هـ/1290) وابنه الأشرف خليل (ت 693هـ/1293)[62].

ويلفى الأمر نفسه عند أكثر سلاطين بني عثمان الذين أولوا

(61) تاج الدين أبو نصر السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، ج7، ص14-16.

(62) رياض صالح علي حشيش، الحركة الصوفية في بلاد الشام خلال الحروب الصليبية (رسالة ماجستير إشراف: د: رياض مصطفى شاهين، الجامعة الإسلامية، غزة، 2005 ص77-80.

التصوف عناية كبيرة، بل لا نبالغ إذا قلنا إن الدولة العثمانية كانت دولة ذات طابع صوفي. ولعل تفسير هذا التعلُّق الكبير بالتصوف يرجع إلى هوية التَّرِكة الدينية التي خلَّفتها الدول السابقة: الزنكية والأيوبية والمملوكية، وهي تركة التدين الصوفي والطرق الصوفية وزواياها ومشايخها، هذه التركة الضاربة بعمق في بنية المجتمع الإسلامي الدينية والثقافية والشعبية، ومن الحكمة أن يستثمر السلاطين الجدد هذا الجانب، وأن يتحالفوا معه. هذا فضلا عن ميل السلاطين العثمانيين أنفسهم إلى التدين الصوفي.

ومنذ أن أغار الصليبيون على بلاد الشام بجيوشهم في العقد الأخير من القرن الخامس الهجري، استنفر أهل الشام وصوفيتها للدفاع عن البلاد إلى جانب جيوش الزنكيين والأيوبيين والمماليك. وتظهر مشاركة العبَّاد والصوفية لا في القتال فحسب، ولكن في التأثير في الرأي العام وإثارته، وفي دفع بعض الأمراء المتخاذلين، الذين تقاعسوا عن الاستجابة لنداء نور الدين زنكي للانضواء تحت لوائه في واحدة من وقائعه ضد الصليبيين. يقول الأمير فخر الدين قرا أرسلان صاحب حصن كَيْفا «إن نور الدين قد سلك معي طريقا، إن لم أُنْجده خرج أهل بلادي عن طاعتي، وأخرجوا البلاد عن يدي، فإنه كاتب زهادها وعبادها والمنقطعين عن الدنيا، يذكر لهم ما لقي المسلمون من

الفرنج، وما نالهم من القتل والأسر والنهب، ويستمد منهم الدعاء، ويطلب منهم أن يحثوا المسلمين على الغزاة، فقد قعد كل واحد من أولئك ومعه أتباعه وأصحابه، وهم يقرأون كتب نور الدين، ويبكون، ويلعنوني ويدعون عليَّ فلا بد من إجابة دعوته»[63].

إن أهمية هذا النص التاريخية تكمن في كونه يكشف عن علاقة تحالف صوفي متعدد الوجوه مع السلطة، فهو تحالف سياسي من جهة كونه يدعم تحركات نور الدين وحروبه مع الصليبيين، ويدعم شرعية قراراته، وهو تحالف ديني باعتبار السلطة الدينية التي يتمتع بها هؤلاء الزهاد والصوفية، وهو تحالف اجتماعي باعتبار الهيبة التي تحيط بهم، وباعتبار الولاية والبركة التي يعتقدهما أفراد المجتمع فيهم.

وإلى هذا الجانب المهم الذي مارسه الصوفية الصادقون في إثارة حمية السلطة واستنهاض الهمم، وفي الدعم المعنوي والديني لقواد المسلمين وجيوشهم في مواجهة المدِّ الصليبي، كان لهم حضور في المعارك ومقارعة الأعداء، فضلا عن المرابطة في الثغور. وممن اشتهر في بر الشام من الأولياء، العالم الصوفي المجاهد أرسلان الدمشقي (ت541هـ/1146) الذي كان رباطه خارج سور دمشق، وكان يختلف إليه المريدون لتلقي العلم والتدرب على فنون القتال، وكان يأوي إلى

(63) أبو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج1، ص417.

رباطه العسس الذين يحرسون حدود المدينة، وكان السلطان العادل المجاهد نور الدين زنكي يحبه ويعتقد فيه.[64] وفي العام 564هـ/1168 وفد على نور الدين شيخ الشيوخ عماد الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن حمُّويه، فاستقبله نور الدين استقبالا حسنا، وأعطاه منشورًا بمشيخة الصوفية. وقدم إليه أيضًا القطب الصوفي قطب الدين النيسابوري، الذي كان فقيه عصره وزاهده، فسر نور الدين بمقدمه وأنزله بحلب بمدرسة باب العراق، ثم أرسله إلى دمشق ليدرس بزاوية الجامع الأموي الغربية[65].

وكانت جموع الصوفية وأرباب الخرق ممن شهدوا فتح بيت المقدس مع صلاح الدين الأيوبي. وفي ذلك يقول ابن الوردي: «وشهد فتحه كثير من أرباب الخرق والزهد والعلماء في مصر والشام، بحيث لم يتخلف منهم أحد»[66]. بل إن صلاح الدين نفسه كان ذا نزعة صوفية، فقد وصف ابن شداد صلاح الدين بقوله «كان رحمه الله حسن العقيدة كثير الذكر لله تعالى، قد أخذ عقيدته على الدليل بواسطة البحث مع مشايخ أهل العلم وأكابر الفقهاء... وكان – رحمه الله- قد

(64) د. محمد أحمد درنيقة، صفحات من جهاد الصوفية والزهاد، ص44.

(65) د. ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، ط4، 2005، ص299-300.

(66) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر، تحقيق: أحمد رفعت البدراوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1970 ج2 ص147.

جمع له الشيخ الأمام قطب الدين النيسابوري (ت 578هـ/1182) – رحمه الله– عقيدة تجمع جميع ما يحتاج إليه»[67].

كذلك كان الملك الظاهر بيبرس، فقد عني بالصوفية عناية كبيرة لشدة تعظيمه ومحبته لهم، وأقام لهم الزوايا بدمشق والقدس وأنفق عليها. وتروي بعض المصادر أنه استقبل السيد البدوي (ت675هـ/1276) لدى وصوله إلى مصر قادما من المغرب، وأكرمه وعظمه وانتسب إلى طريقته.[68] ويذكر ابن عبد الظاهر حضور الصوفية لبعض حروبه «وحضر العباد والزهاد والفقهاء والفقراء إلى هذه الغزاة (عين جالوت) المباركة، التي ملأت الأرض بالعساكر، وأصناف العالم، ولم يتبعها خمر، ولا شيء من الفواحش...»[69].

وثمة شواهد أخرى غير قليلة، تشهد على مشاركة الصوفية في القتال ومجاهدة الأعداء، وفي الحث على ملاقاتهم. على أن المقام يضيق بذكرها؛ ولهذا سيُقتصر على إيراد بضعة أسماء، منها:

---

(67) بهاء الدين بن شداد، النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تحقيق: د. جمال الدين الشيال، ط1، د.م، 1964، ص7.

(68) أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص126. وينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج5، ص345. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط14، 1999، ج1، ص175.

(69) محي الدين بن عبد الظاهر، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض، 1967، ص239. نقلا عن: أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص128.

الفقيه الحنبلي الصوفي موفق الدين بن قدامة المقدسي (ت 620هـ/1223) الذي كان ينتسب إلى الطريقة القادرية، وكان يرافق جيوش صلاح الدين متنقلا بخيمته، وأصيب في كفه من أثر القتال.

محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت 607هـ/1210) وهو شقيق موفق الدين بن قدامة. كان لا يتخلف عن جهاد الصليبيين مع صلاح الدين، وحضر فتح بيت المقدس والسواحل الفلسطينية.

الفقيه الصوفي محيي الدين أبو زكريا النووي (ت 676هـ/1277)، كان يحرض الملك بيبرس على مواجهة التتار. وكان بيبرس يقول «أنا أفزع من هذا الرجل»[70].

أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الجبار الشهير بأبي ثور، اشتهر بهذه الكنية لأنه حضر فتح بيت المقدس مع صلاح الدين، وكان يركب ثورا ويقاتل عليه[71].

الشيخ إبراهيم الأنور السعدي الجباوي الذي رافق صلاح الدين الأيوبي لطرد الصليبيين، وقام هو وذريته التي منها: الشيخ حسن

---

(70) أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص138-142. د. محمد أحمد درنيقة، صفحات من جهاد الصوفية والزهاد، ص91.

(71) يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الشعبية، بيروت، ط4، 1983 ج1 ص495.

سعد الدين الجباوي الشاغوري، صاحب الزاوية السعدية بالشاغور، وآل سعد الدين في مدينة صفد، بحماية شواطئ عكا التي كانت خراباً بعد خروج الصليبيين منها[72].

الشيخ عبد الرحمن الحلحولي (ت543هـ/1148) زاهد دمشق، شارك مع عسكر الشام في قتال الصليبيين لما قصدوا دمشق، وقاتل حتى استشهد[73].

مروان المجذوب المصري (ت955هـ/1548) من المشاركين في الغزو إبان حكم السلطان سليمان العثماني. وكان لا يفوته غزوة. وحضر فتح جزيرة رودس، وأصيب بجروح كثيرة[74].

وفي مطلع القرن العشرين، ومع سقوط الخلافة العثمانية، وتقسيم البلاد العربية واستعمارها من قبل الغرب، وتوطين اليهود في فلسطين، بدأت حركات التحرر العربي ومقاومة الاستعمار، وكان لرجالات الطرق الصوفية المخلصين نصيب في إشعال بعض الثورات، وخوض الكفاح المسلح. وعلى النقيض من ذلك، كان لبعض الصوفية

(72) الموقع الرسمي لعائلة سعد الدين السعدي الجباوي، على الرابط:
http://sadijebawi.awardspace.us/index01.htm

(73) أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، تحقيق وتقديم: د. قاسم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة، عمان، د.ت، ص117.

(74) يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج2، ص466-467.

الآخرين مواقف متخاذلة، وتحالفات مع المستعمرين. وكشفوا عن حقيقة مسلكهم الخياني، فلم يسيئوا إلى أنفسهم فحسب، وإنما أساؤوا إلى المسلك الصوفي برمته.

ومن أعلام الصوفية المجاهدين في فلسطين، الشيخ القسّام، وقد تقدمت الإشارة إليه. ومنهم الشيخ فرحان السعدي (ت 1937) الذي جاهد الإنجليز في فلسطين، ثم قبض عليه وأعدم. وهو ينتمي إلى العائلة السعدية الجباوي الصوفية. ومنهم في سوريا محدِّث الديار الشامية والعارف بالله الشيخ بدر الدين الحسني (ت 1935)، الذي كان لا يملُّ من الحثِّ على جهاد الفرنسيين. وممن شارك في معركة ميسلون مع الثوار وقائدهم يوسف العظمة، صلاح الدين أبو الشامات الشاذلي، والفقيه الصوفي محمد توفيق الدرة، ومحمد سعيد البرهاني (ت 1967) شيخ الطريقة الشاذلية بدمشق، والشيخ محمد هاشم الخطيب القادري (ت 1958)، والشيخ محمد الأشمر النقشبندي (ت 1960)، وشيخ مشايخ الصوفية أمين سويد (ت 1936) الذي كان من مجاهدي الغوطة، وسوى هؤلاء[75].

(75) أسعد الخطيب، البطولة والفداء عند الصوفية، ص225-238.

التصوف والطرق الصوفية في بلاد الشام بين الواقع والمأمول

ظل المسلك الروحي ممثَّلا في الطرق الصوفية، مسلكًا دينيًّا راسخًا في مجتمع بلاد الشام في العصر الحديث، ولم تتأثر أسسه وأصوله سلبًّا بالخارطة الجيوسياسية التي فرضها الاستعمار الغربي على الوطن العربي، بهدف تمزيق تركة الخلافة العثمانية التي أفل نجمها في مطلع القرن العشرين. ولعل ذلك يعود إلى قوة جذوره الضاربة بعمق في بنية المجتمع الشامي الدينية والثقافية، وكونه مسلكًا عابرًا للحدود والقوميات والإثنيات. وكذلك بقي صامدًا في مواجهة المدّ الوهابي الذي بلغ بلاد الشام منذ مطلع القرن الثالث عشر الهجري.

ولاحقًا، لم تفلح جهود التيار السلفي الذي هو الوجه الآخر للوهابية، والذي كان يتزعمه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت 1999) رحمه الله، في سوريا ثم في الأردن، الفلاح المرجو في إقصاء التدين الصوفي، على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلها أتباع هذا التيار الديني، في محاولة نشر معتقداتهم الدينية ذات النزعة الظاهرية والرؤية الأحادية المنغلقة، التي تتضارب مع التيار السني الأشعري الراسخ في تدين المجتمع الشامي عمومًا، ومع تقليد مذهب من مذاهب الأئمة الأربعة المتوارثة، ومع المسلك الروحي الصوفي

المنتشر في أرجاء البلاد الشامية، منذ نهاية القرن الثاني الهجري ومطلع القرن الثالث.

إن النجاح الذي حقَّقه التيار السلفي المعاصر في نشر أفكاره في بلاد الشام، يعد نجاحًا متواضعًا وغير مؤثر على نحو جذري، بالنظر إلى التمويل المادي المباشر وغير المباشر لدعاته. وبالنظر إلى توفير الدعم الإعلامي الكبير بمختلف أشكاله المقروءة والمسموعة والمرئية التي توفرها السعودية، البلد الأول المصدر لهذا التيار، وسواها من الجهات التي تتبناه، وبالنظر إلى الجهود التي تُبذل في تهيئة الأساتذة الجامعيين الذين يتبنون الفكر السلفي ويلقنونه لطلبتهم في الجامعات والمعاهد الدينية.

ولعل استقراء واقع التصوف في بلاد الشام يشهد على صحة هذه المقدمة؛ إذ إن انتشار التصوف والطرق الصوفية في عموم بلاد الشام في الوقت الراهن، وممارسة الأذكار والتربية والإرشاد والتعليم، ما زال قائما ومتوارثًا جيلا بعد جيل، ولا سيما في القطر الأكبر منها وهو سوريا، التي تعدُّ معقلا من معاقل التصوف السني وعلمائه، ومنه انتقلت طرق غير قليلة إلى كل من لبنان وفلسطين والأردن.

وأما الطرق القائمة الآن في بلاد الشام، فيمكن رصد أهمها على النحو الآتي:

الطريقة النقشبندية بفروعها المتعددة، وتنتشر في سوريا: في دمشق، وحلب، وحمص وحماه، واللاذقية، وإدلب، وجبلة، والقامشلي وريفها، والمالكية، والحسكة، وعامودا، والرقة، وسواها من مدن وقرى. ومن مشايخها الشيخ عبد الهادي الباني، والشيخ محمد الخزنوي، والشيخ عبد اللطيف نعسان، وسواهم[76]. وفي لبنان لها أتباع كثر وبخاصة في مدينة طرابلس، ومنها انتقلت إلى الضنية والكورة. ومن أشهر زواياها التي يمارس في الذكر: زاوية محمد السويسي، وفيها جناح خاص للنساء، وزاوية محمد منقارة، وزاوية محمد ناظم القبرصي[77]. وفي الأردن تنقسم الطريقة النقشبندية قسمين هما: النقشبندية الحقانية، وشيخها الشيخ عبد السلام توفيق أحمد شمسي، وله زاوية في مسجد أبي شام في منطقة جبل عمان. والنقشبندية الكيلانية في مدينة السلط، ومن شيوخها الشيخ عبد الحليم مصطفى الكيلاني (ت 1968) والشيخ محمد أمين فهيم مصطفى الكيلاني. وفي القدس زاوية للنقشبندية، وتسمى أيضا بالزاوية الأزبكية أو البخارية،

(76) د. عبود عبد الله العسكري، الطرق الصوفية في سورية: تصورات ومفهومات: قراءات في واقع الحال، دار النمير، دمشق، ط1، 2006 ص3، 14، 20، 26.

(77) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية في طرابلس، ص221.

كان يقوم عليها الشيخ عبد العزيز موسى البخاري[78]. ولها أتباع في كل من: الخليل، وقلقيلية، ونابلس، وغزة، وعرب الداخل، وطولكرم، وسواها[79].

الطريقة القادرية الرفاعية: وتنتشر فروعها في أغلب مناطق سوريا، منها: دمشق وريفها، وحلب، وللطريقة فيها زاوية تسمى بالزاوية الهلالية، ومنبج، وإدلب، وفيها الزاوية النورية، وحماة، وفيها الزاوية الكيلانية، وحمص وريفها، والحسكة وريفها والبوكمال، والرقة وريفها، وتادف، والباب، وحي الشيخ ياسين في دير الزور وللطريقة فيه زاوية، وفي اللاذقية وطرسوس ولكن بأعداد قليلة. وأما في لبنان فانتشارها في طرابلس، والبقاع، وشتورا، ووادي خالد[80].

وفي طرابلس خاصة أعداد كبيرة من المريدين الذين ينتسبون إلى الطريقة القادرية. ومن أشهر زواياها الحالية: زواية آل البيروتي، وزواية الشيخ نظيف المولوي، وزاوية الشيخ عبد السلام الزعبي، وزاوية الشيخ عبد اللطيف الحداد، وزاوية الشيخ محمد خلف[81]. وكذلك

(78) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية: دراسة حول الحركات الإسلامية في الأردن، مؤسسة فريدريش إيبرت، عمان، 2001، ص136-139 زاوية نقشبندية: موقع ويكيبيديا، الرابط:
http://ar.wikipedia.org/wik

(79) سهير محمد يوسف قاسم، الطرق الصوفية في فلسطين وتراثها الصوفي: الخلوتية والنقشبندية والعلاوية (رسالة ماجستير)، ص126.

(80) د. عبود عبد الله العسكري، الطرق الصوفية في سوريا، ص97، 98، 105، 109، 119، 131، 138، 146.

(81) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، ص110.

الطريقة الرفاعية، ما زالت تستقطب عددًا لا بأس به في طرابلس. ومن أبرز زواياها: زاوية الشيخ أحمد الصيادي، وزاوية الشيخ علي الزاهد، وزاوية الشيخ سلمان البارودي، وزاوية مصباح سمنة، وزاوية الشيخ سعيد المبيض[82].

ومن أعلام القادرية في فلسطين الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت 1995) الذي مضت الإشارة إليه، ولطريقته أثر كبير في الأردن. وفي أثناء حياته تم تأسيس عدد من الزوايا للطريقة القادرية في كل من الزرقاء، وجبل الجوفة بعمان، والرصيفة، وإربد، والكرك. ويعد الشيخ أحمد النتشة شيخ الطريقة الحالي في الأردن وفلسطين. وللطريقة القادرية في الأردن فرع باسم الطريقة القادرية الكسنزانية، وشيخها الحالي هو السيد محمد عبد الكريم الكسنزان الذي قدم من العراق بعد الاحتلال الأمريكي لها. ولهم زاوية في منطقة ماركا الشمالية. وأما الطريقة الرفاعية في الأردن فلها زوايا في كل من جبل النصر والحدادة والقويسمة بعمان، وفي المفرق، ودبين، وجرش. ومن فروع الطريقة الرفاعية في الأردن الطريقة الرواسية الرفاعية، ولها زواية في الجبل الشمالي بالرصيفة، وأخرى في جبل الزهور.[83]

الطريقة الشاذلية: ومن أهم فروعها الشاذلية الدرقاوية،

(82) المصدر نفسه، ص135.

(83) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية: دراسة حول الحركات الإسلامية في الأردن، ص119-127.

وتتوزع في معظم المحافظات السورية، منها: دمشق، وفيها زاوية للطريقة بحي جوبر، وحلب، وحمص، وحماة، ودير الزور، ودرعا، مدينة الباب، وسواها.[84] ودخلت الطريقة الشاذلية إلى طرابلس بوساطة المشايخ الطرابلسيين القادمين من الأزهر، وبوساطة الشيخ علي نور الدين اليشرطي (ت1316هـ) الذي أسس الطريقة في عكا بفلسطين. ولها زوايا تشهد إقبالا من الطرابلسيين، وهي: زاوية الشيخ عبد الرؤوف العمري في باب التبانه وزاوية الشيخ حسين تاج الدين قرب الجامع المعلق، وزاوية الشيخ عادل أبو شنب في أبي سمرة، وزاوية الشيخ وجيه الزاهد الملاصقة لجامع التوبة.[85] ومن فروع الشاذلية في الأردن: الطريقة الشاذلية الدرقاوية، والطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية الفيلالية، والطريقة الشاذلية اليشرطية، والطريقة الشاذلية الغظفية القادرية. وتتوزع زوايا الطرق الثلاث الأولى في كل من عمان، والزرقاء، ومأدبا، ومعان، والطفيلة، وسحاب وإربد، وغور الأردن.[86] وفي فلسطين الطريقة العلاوية وهي الطريقة الشاذلية الدرقاوية نفسها، وتنتشر في القدس والخليل وغزة، وفي بعض المدن الأخرى ولكن على نحو أقل انتشارًا[87].

(84) د. عبود عبد الله العسكري، الطرق الصوفية في سوريا، ص175، 191، 200.

(85) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، ص141، 180.

(86) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية: دراسة حول الحركات الإسلامية في الأردن، ص101-115.

(87) سهير محمد يوسف قاسم، الطرق الصوفية في فلسطين وتراثها الصوفي: الخلوتية والنقشبندية والعلاوية (رسالة ماجستير)، ص146.

وثمة طرق أخرى في بلاد الشام أو في قطر من أقطارها في الوقت الراهن، على أن المقام يضيق بذكر طرف من المعلومات التفصيلية بشأنها، منها: الطريقة الخلوتية والطريقة السعدية، والطريقة العقيلية. وكذلك الطريقتان: البدوية، والمولوية، على أن انتشارهما محدود.

ولعل كثافة هذا الحضور للطرق الصوفية في بلاد الشام، يدل على أن هذا النمط من التدين هو النمط الأكثر رواجًا بين طبقات المجتمع، وليس ذلك بمستبعد في سياق الصراع المحتدم ما بين مدٍّ وجزر بين السلطات السياسية الحاكمة من جهة، والتيارات الدينية السياسية الحركية، أو بعض التيارات السلفية التي توصف بالتكفير والتطرف والعنف والتي ترمي إلى استبدال الشرعيات الأصولية الدينية بالكيانات السياسية الراهنة. وهذا ما لا يتبناه المنهج الصوفي الطرقي ومشايخه الذين يحرصون، في الأغلب الأعم، على عدم الخوض في سياسات السلطات الحاكمة عمومًا، وينأون بأنفسهم عن الدخول في صدامات مباشرة معها، أو مواجهات علنية، ويكتفون من التصوف في هذا السياق بتقاليده القائمة على مجاهدة النفوس، وتزكيتها، وتحليتها بالأخلاق الحميدة، وترويضها على العبادات والطاعات، والإصلاح الديني والاجتماعي بالتي هي أحسن.

ومن البديهي أن تستثمر السلطات السياسية الحاكمة هذا الموقف الديني المسالم، وتقوم باحتضانه ودعمه وتمكينه والترويج له، على نحو مباشر أو غير مباشر، بغية الإسهام في المحافظة على استقرار الحكم وسياساته، والحد قدر المستطاع من نمو التيارات الدينية المسيَّسة والحركية، أو ذات المسلك الأصولي المتطرف من وجهة نظرها.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن التيارات الدينية الأصولية، والسياسية الحركية في بلاد الشام، يتفاوت نشاطها السياسي والإصلاحي بين قطر وآخر، من حيث حدة المواجهة مع السلطة السياسية الحاكمة أو لينها، وذلك وفق المكونات الأيديولوجية للسلطة، ومسلكها في التعاطي السياسي مع هذا التيارات من جهة، وبحسب طبيعة المجتمع الوافدة عليه، أو المنبثقه منه، وتركيبته العشائرية والطائفية والعرقية وانتماءاته الحزبية والدينية من جهة أخرى. والتيارات الوافدة منها تلجأ عادة إلى إستراتيجيات التعديل والحذف والإضافة على برامجها وآليات تنفيذها؛ وذلك من أجل الحصول على موطئ قدم، وتحقيق حالة نسبية من الاتساق والتناغم مع النسيج الاجتماعي المستهدف. ومثل هذه التعديلات تخفف من حدة التأثير في التصوف والطرق الصوفية المنتشرة في مجتمع بلاد الشام.

ولا شك في أن الصراع الجدلي بين التصوف الطرقي والتيارات السلفية في بلاد الشام، سيفضي على نحو شبه حتمي إلى حدوث تغييرات كمية ونوعية مع مرور الزمن في طرفي النزاع، فإما أن يخفف من حدَّته ويجمع بينهما على قاعدة التعايش والتآلف وإما أن يحتوي أحدهما الآخر. ومع ذلك تبقى الاحتمالات مفتوحة على إمكانية إفراز صيغ أخرى.

وقد شهد العقد الأول من القرن الحالي، تطورًا حذرًا من طرف المملكة العربية السعودية، تمثَّل في دفع هيئة كبار العلماء إلى الانفتاح على التيارات الدينية والمذاهب الإسلامية، التي تختلف مع التيار الوهابي في جملة من المسائل الاجتهادية، وتمَّ عقد سلسلة من الحوارات الوطنية التي شارك فيها الشيعة والصوفية والمصلحون والعنصر النسوي.

كما شهد إدخال بعض التعديلات على سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[88]. ولعل مثل هذا التطورات ترمي إلى التخفيف من سمات الانغلاق والتشدُّد، والنظرة العدائية والاقصائية التي عرف بها التديُّن الوهابي.

---

(88) ديفيد كمنز، الدعوة الوهابية والمملكة العربية السعودية، نقله إلى العربية: عبد الله إبراهيم العسكر، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2012، ص30، 297، 299، 303-304. وينظر: السعودية تنتظر تغييرات في الوزراء والأمراء والقضاء، على الرابط:
http://www.saudiforum.us/vb/t95873.html

والمرجوُّ حدوثه من طرف آخر، هو أن يراجع التصوف الطرقي تقاليده الموروثة ويمارس نقدًا داخليًّا لبعض مسالكه ومقولاته، ويسعى إلى التجديد والتطوير في إستراتيجيات التعامل مع الواقع والمحيط، ولا سيما في سياق الثورات العربية المناهضة للأنظمة الدكتاتورية والشمولية، ولطغيانها وفسادها. يقال هذا؛ لأن حقيقة المسلك الصوفي تنطوي على الاشتغال الروحي والقلبي والأخلاقي من الدين، الذي يتأسس عليه اشتغال الجوارح بالعبادات والمعاملات وسائر الأحكام، وهذا ما تفتقر إليه المجتمعات المعاصرة التي طغى عليها الجانب المادي، وانطمس فيها الجانب الروحي. ولمّا كانت سمة العصر سمة مادية بامتياز، فقد انعكست آثارها السلبية على كل شيء، وعلى التيارات الدينية كافة بقطع النظر عن هويتها، صوفية أو سلفية.

والمأمول من التصوف الطرقي المعاصر في بلاد الشام، وفي سائر الأقطار الإسلامية، أن يستعيد روح التدين الإسلامي الحقيقية، وأن يتحرَّر من قيود التعصب للشيخ ولإطار الطريقة وتقاليدها، وأن يتخلّى عن توريث التركة الروحية للنسب الطيني- إذا لم يكن مؤهلا لحملها وتطويرها- لصالح النسب الروحي، وأن يكون منفتحًا على المجتمع وقريبًا من همومه، وأن يتفاعل مع قضايا الأمة الكبرى تفاعلا إيجابيًا وخلاقًا، فهو بهذه المراجعات يعمل على بيان حقيقة التصوف، الذي هو من الدين بمنزلة المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله،

وإذا فسدت فسد الجسد كله.

فإذا أخذ أرباب التصوف بمثل هذه المراجعات، وأدخلوا إصلاحات حقيقية على مسار المسلك الطرقي، ونبذوا البدعة والفرقة والتنافس غير المحمود بين منتسبي بعض الطرق ومشايخها، يُتوقَّع للتصوف حينئذ ازدهارًا واسعًا، وإقبالا كبيرًا، وبخاصة أن حقيقته لا تمثل تيارًا دينيًّا معيَّنًا، ولا مذهبًا فقهيًّا محددًا، وإنما تمثل روحَ الإسلام الحيَّة النابضة. وهي حقيقة تمتاز بسمة روحية كونية استقطابية تحتفي بالرحمة والاتساع والمرونة والتقبُّل، ويتعطش أهل الشرق والغرب معًا إلى معرفتها حق المعرفة والتضلُّع منها؛ بغية الحدِّ من الغربة الوجودية والنفسية والدينية التي غدت سمة من سمات إنسان العصر، والحيلولة دون تفاقم العنف والتطرف والإقصاء والتعصب، والسعي إلى كبح جماح الفلسفات المادية الطاغية وأخلاقياتها التي تدمر الروح الإنسانية، وتضيِّق أفق التعارف والتعايش، وتقتل نزعة المحبَّة التي جبلت عليها الفطرة الآدمية.

الطرق الصوفية في فلسطين ما بين عامي (2011/1989)

مشهور الحبّازي(*)

اختلف الدارسون قديماً وحديثاً حول تاريخ نشوء الصوفية، ومعناها، ومبادئها، كما اختلفوا في تحديد زمن نشوء الطرق الصوفية. ولما كان موضوع هذه الورقة العلمية هو «الطرق الصوفية في فلسطين ما بين عامي (1410هـ/1989 - 1433هـ/2011): دراسة وصفية تأصيلية» ، فقد تجنبت الخوض في هذه الاختلافات؛ لأن ذلك يُخرج هذه الورقة عن مقصدها. لكن لا بأس من الأخذ بما هو الأرجح عند الباحثين، فأقول: إن المتصوف هو: الإنسان المنقطع للعبادة الزاهد في الدنيا، والمعرض عن: زخارفها، وفتنها، وعمّا يُقبل عليه الناس من: لذة، ومال، وجاه. وبذلك يُصفّي قلبه من عوارض الدنيا، ويُزكّي نفسه، ويُطهّرها، ويسمو بها إلى درجة المقرّبين.

(*) أستاذ بكلية الآداب في جامعة القدس بفلسطين.

وأما نشأة التصوف فهي نشأة إسلامية صافية تعود للإمام الحسن بن يسار البصري (ت110هـ/720). فقد قال القشيري : «اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»[1]. وقال أبو حفص عمر السُّهرورديّ: «وهذا الاسم (التصوف) لم يكن في زمن النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، وقيل كان في زمن التابعين، وقيل لم يُعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة»[2].

وقد أخذ المتصوفة معتقداتهم من: القرآن الكريم، والسُّنّة النبويّة المطهّرة، وسيرة صحابة رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم.

ثم ظهرت في القرن السادس للهجرة الطرق الصوفية، وما رافقها من: شيوخ، ومصطلحات، وعلم الإشارات، والمكاشفات، والذوق، إلى أن ظهر ما يُعرف بعلم الظاهر والباطن حيث ضلّ بعض الطرق الصواب، وخرجت عن طريق الحق؛ وذلك جراء تسرّب أفكار، ومعتقدات غير إسلامية إليها[3].

والطريقة باتت تَعْني : مجموعة من الأفراد ينتسبون إلى شيخ،

(1) القشيري ، الرسالة القشيرية، ص16.

(2) السهروردي، عوارف المعارف، ص65.

(3) انظر: عصام الدين عبد الرؤوف، تاريخ الفكر، ص325.

ويخضعون لنظام معين في السلوك الرُّوحي، ويجتمعون دورياً في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس علم، وذكر، وسماع بشكل منتظم. وهي: عهد بين الشيخ ومريديه يقوم على: التوبة، والاستقامة، وذكر الله، سبحانه وتعالى، والعمل بآداب الطريقة مع القيام بالأوراد والأحزاب التي يحدّدها الشيخ[4].

وغالباً ما كانت الطرق الصوفية تأخذ أسماء مؤسسيها مثل: القادرية نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ/1166)، والرفاعية نسبة إلى الشيخ أحمد الرفاعي (ت578هـ/1182)، والشاذلية نسبة إلى الشيخ علي بن عبد الله الشاذلي (ت656هـ/1169)، وهذه حافظت على أسمائها ونسبتها طوال العصور، وذلك على الرغم من أنه طرأ عليها كثير من التجديد في تعاليمها كما هو الحال في القادرية التي أحدث فيها الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت1415هـ/1999) تجديدات عديدة، ونقلها ونشرها إلى فلسطين بعامة وبيت المقدس بخاصة.

وقد وضع الشيوخ المؤسسون للطرق الصوفية تعاليم ومبادئ خاصة ضمّنوها في مؤلفات نشروها بين المريدين وعامة الناس، ما أسهم في انتشارها في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، وحافظ

(4) انظر: التفتازي، مدخل إلى التصوف، ص235؛ عامر النجار، الطرق الصوفية، ص25.

على استمرار بقائها عبر العصور.

وقد حافظ أتباع بعض هذه الطرق على أسماء طرقهم مثل: القادرية التي نسبت إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ/1166)، والتي جدّد فيها الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت1415هـ/1944) ونشرها في فلسطين لكنه حافظ وأتباعه من بعده على أسمها حتى اليومفيما لم يحافظ آخرون على أسماء طرقهم فالطريقة الخلوتية اختلف اسمها من عهد إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، ومن شيخ إلى آخر؛ فقد بدأت باسم الدينوريّة نسبة إلى ممشاد الدينوري (ت297هـ/959)، والقراباشلية نسبة إلى علي أفندي قراباش (1097هـ/1686)، وحديثاً الخلوتية الجامعة الرحمانية» نسبة إلى الشيخ عبد الرحمن الشريف (ت1305هـ/1887)، ثم قبل عامين أصبحت تعرف باسم «طريقة القاسمي الخلوتية الجامعية»[5].

ويقوم المريدون بنشر أفكار طرقهم وتعاليمها، وأورادها، ويبنون الزوايا والمساجد التابعة لها، ويحافظون - في الأغلب - على علاقات ودية وقوية مع شيخ طريقتهم (الخليفة)، وبعضهم ينفصل، ويؤسس طريقة جديدة، ويمنحها اسمه، كما حدث في الطريقة الرفاعية في

(5) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريق، ص10-12؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص124-126، 154-155؛ اتصال هاتفي مع د. محمود قرقور، يوم الأحد ، (24) جمادى الأولى، 1433هـ. الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

فلسطين حيث خرج المريد باسل جرّار في قرية جبع بمحافظة جنين في صفر سنة (1425هـ/2004) عن الطريقة الرفاعية، وأسس طريقة جديدة عرفت بالباسلية، روى محمد أبو الربّ عن أحد المريدين للرفاعية كيفية نشوء الباسلية فقال: «كنتُ أتبعُ الطريقة الرفاعية حتى أُمِرَ شيخي أن يتحدّث عن طريقته، فقلتُ (محمد أبو الرب): ماذا تعني بأُمِرَ؟ فقال: جاءه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليلا في منامه، وأمرَهُ أن يتحدَّث بها، فقلت (محمد أبو الرب): وما اسم هذه الطريقة؟ فقال: اسمها: «الطريقة الباسلية»، نسبة «إلى الشيخ باسل جرّار»[6].

ويمكن لأي إنسان أن ينتسب إلى أية طريقة صوفية بواحدة من الطرق الخمس الآتية:[7]

أخذ العهد والمصافحة وتلقين الذكر.

أخذ رواية، وهو قراءة كتب الطريقة المقصودة.

حلّ كتب الطريقة المقصودة؛ لإدراك معانيها.

أخذ تدريب، وتهذيب، وتَرَقٍّ في الخدمة بالمجاهدة.

(6) محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص124.

(7) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص59.

الاتباع، والمشاركة للطريقة المقصودة ولو بشيء يسير مع المحبة لأتباع الطريقة.

وعلى المريد أن يُحسن بداية دخوله الطريق التي يَقْصِدُ اتباعها، فَمَنْ كانت بدايته أحكم كانت نهايتُهُ أتمّ. وهناك سبيل واضح لدى الطرق الصوفية لمن يريد من المريدين سلوك طريقهم إنْ عليه السّير فيها وفق ما يخطّطه له شيخه[8].

وبناء على ذلك، فقد كثرت الطرق الصوفية في فلسطين، وتفاوت تأثيرها في المجتمع الفلسطيني، وأهم الطرق الموجودة في فلسطين في حقبة الدراسة، هي:

أولاً - الطريقة الخلوتية الجامعة الرّحمانية

نشأتها وأصولها

نشأت في القرن الثالث الهجري، وأطلق عليها اسم الدينوريّة نسبة إلى ممشاد الدّينوريّ (ت297هـ/959)، ثم أُطلق عليها اسم السُّهرورديّ نسبة إلى عدد من الخلفاء الذين ينتسبون إلى بلدة سُهرورد في إقليم خراسان بإيران ومنهم: أبو نجيب الدين محمد السُّهرورديّ وأبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السُّهرورديّ، وأبو

(8) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص58.

حفص عمر بن محمد السُّهرورديّ. ثم أطلق عليها اسم الخلوتية، نسبة إلى الخلوة، وهي اسم المكان الذي يختلي فيه المريد عن الناس وينقطع للعبادة، أو نسبة إلى الشيخ محمد بن نور الخلوتي، وعمر الخلوتي. وامتدت إلى بلاد الشام ومصر فوصلت إلى الشيخ عبد اللطيف بن حسام الدين الخلوتي بدمشق (ت1121هـ/1709)، وعنه أخذ الشيخ مصطفى بم كمال الدين البكري الصديقي الدمشقي المصري (ت1162هـ/1749)، ويعتبر مجدّد لهذه الطريقة في عصره[9].

وقد ظلت الطريقة تأخذ اسم خليفتها حتى وصلت الشيخ عبدالرحمن بن حسين بن يوسف بن صالح الشريف الذي عاش ما بين عامي (1244هـ/1828 و 1305هـ/1887)، والذي ولد في الخليل بفلسطين، وأخذ التصوف عن والده، ثم سافر إلى مصر واخذ عن شيوخ الطريقة عهد الطريقة الخلوتية، ثم عاد إلى الخليل، وعمل في المحكمة الشرعية ثم في القضاء. وقبره موجود في زاوية «الأشراف» بالخليل. وبعده انتقلت خلافة الطريقة إلى الشيخ محمد أبو رجب الذي بنى زاوية في الخليل عرفت بزاوية أبو الريش أو رباط مكة قرب الحرم الإبراهيمي الشريف. واستمر يقود الطريقة أكثر من أربعين سنة حيث خلفه ابنه صلاح أبو رجب. كما انتقلت إلى الشيخ حسني

(9) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص124-126.

القواسمي الذي يعتبر عهده الذهبي للطريقة في فلسطين[10].

ومنذ تولي الخلافة الشيخ عبد الرحمن بن حسين الشريف للطريقة أصبح اسمها «الخلوتية الجامعة الرّحمانية» وسميت بالجامعة؛ لأنّها جمعت كثيراً من أعلام الصوفية، والرّحمانية نسبة إلى الشيخ عبد الرحمن الشريف. واستقرّت الطريقة في فلسطين، فكان مركزها الأول في مدينة الخليل، ثم امتدّت إلى قرية عتيل ثم بنى الشيخ حسني الدين القواسمي زاوية في قرية زيتا حيث أصبحت مركزاً لهذه الطريقة الكبيرة[11].

وفي سنة (1431هـ/1992) غيّرت الطريقة اسمها فأصبح «طريقة القاسمي الخلوتية الجامعية» ، وسبب ذلك ـ كما أفادني الدكتور خالد محمود قرقور ـ هو : وجود أكثر من فرع للطريقة، وصار بعضهم ينسب نشاطات وإنجازات الطريقة لنفسه وبخاصة في مجال خدمة المجتمع والتربية والتعليم، فمن باب التمييز تم إحداث هذا التغيير في الاسم[12].

---

(10) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص128.

(11) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطرقة، ص7؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص128؛ عادل مناع؛ أعلام فلسطين، ص222؛ نجاح أبو سارة، الزوايا والمقامات، ص21.

(12) اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1423هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

سند الطريقة الخلوتية

تُرجع الطريقة الخلوتية سندها في مشروعية طريقتها، وأساليب تعليمها، ومشروعية أورادها في سلسلة مشايخ إلى أخذ الخلف عن السلف إلى علي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، الذي أخذها عن رسول الله محمد بن عبد الله، صلّى الله عليه وسلّم، والذي تلقاها بوساطة جبريل، عليه السّلام، عن ربّ العزّة، سبحانه وتعالى، وسلسلة السند هي[13]:

إسماعيل الجرومي عن سيدنا الشيخ عمر الفؤادي عن سيدنا الشيخ محيي الدين القسطموني عن سيدنا الشيخ شعبان القسطموني عن سيدنا الشيخ خير الدين التوقادي عن سيدنا الشيخ محمد جمال الخلوتي عن سيدنا الشيخ محمد بهاء الدين الأرذنجاني عن سيدنا الشيخ يحيى الباكوبي عن سيدنا الشيخ صدر الدين عمر الخياوي عن سيدنا الشيخ عز الدين الشرواني، عن سيدنا الشيخ محمد بيرم الخلوتي، عن سيدنا الشيخ عمر الخلوتي، عن سيدنا الشيخ محمد بن نور الخلوتي، عن سيدنا الشيخ إبراهيم الزاهد التكلاني عن سيدنا الشيخ جمال الدين التبريزي عن سيدنا الشيخ شهاب الدين محمد بن محمود التبريزي عن سيدنا الشيخ ركن الدين محمد بن الفضل

---

(13) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص156-157.

الزنجاني عن سيدنا الشيخ قطب الدين الأبهري، عن سيدنا الشيخ أبي النجيب السّهروردّي، عن سيدنا الشيخ وجيه الدين عمر السُّهروردّي عن سيدنا الشيخ نجيب الدين محمد السُّهروردّي، عن سيدنا الشيخ أحمد الأسود الدينوريّ، عن سيدنا الشيخ ممشاد الدينوري، عن سيدنا الشيخ أبي القاسم الجنيد محمد البغداديّ، عن سيدنا الشيخ السّري السقطي، عن سيدنا الشيخ معروف الكرخي، عن سيدنا الشيخ داود بن نصير الطائي، عن سيدنا الشيخ حبيب العجمي، عن سيدنا الشيخ الحسن البصري، عن سيدنا الشيخ الإمام علي بن أبي طالب، عن سيد الكائنات وفخر الموجودات سيدنا محمد ، صلّى الله عليه وسلّم.

شروط الالتحاق بالطريقة الخلوتيّة

وضع الخلوتيون جملة من الشروط الواجب توافرها في كل فرد يُريد أن يصبح صوفياً، وقد استدلّوا عليها بأدلة من الكتاب والسنة المطهرة، وأهم هذه الشروط ثمانية هي:

الجوع الاختياري

وقد استدلوا على مشروعيته بأدلّة من القرآن والسنة النبوية الشريفة، وقد بنى مشايخ الطريقة على تلك الأدلة وصايا لمريديهم،

منها: «معاشرَ الإخوانِ: لا تأكلوا كثيراً، فتَشْربوا كثيراً، فترقُدوا كثيراً، فتَخسَروا كثيراً»[14].

وللجوع عندهم فوائد، منها: أنه أساسٌ لمعرفة عيوب النّفس، وتعويدها الكفَّ عن الشهوات، ويزيل المُشْغلات عن الطاعات[15].

العزلة

وتعني الانقطاع عن الخلق، والانفراد بالنّفس مع الله، سبحانه وتعالى، تطهيراً للقلب، وإمعاناً للفكر حتى يصل المريد إلى الله بالله، سبحانه وتعالى[16].

وللعزلة عندهم شروط منها: الطهارة ظاهراً وباطناً، والمداومة على الذكر بالاسم الذي يُلقّنه الشيخ للمريد[17]، كما لها فوائد منها: سلامة اللسان من الآفات، والسلامة من صحبة الأشرار، وحفظ البصر، والتفرّغ للعبادة والذكر، وتفجير ينابيع الحكمة في النفس[18].

(14) انظر : عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص12.

(15) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص12؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص129.

(16) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص13.

(17) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص42.

(18) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص16؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص130.

الصمت

وهو الكف عن لغو الكلام (الذي لا فائدة فيه). وهم يرون أنَّ مَنْ صمت لسانه عن اللغو، وقلبهُ عن الأغيار أشرقت في قلبه طوالعُ الأنوار، وظهرت فيه خفايا الأسرار[19].

الذكر

وهو أن يداوم المريد على ذكر الله، سبحانه وتعالى، بصيغ مختلفة، ولهم في ذلك أوراد يطلبون من المريد تلاوتها في أوقات محدّدة.

وللذكر فوائد منها: شرح الصدر، وجلاء القلب، وإضفاء السعادة في الدّارين. وهو علامة الفلاح وطريقة الولاية[20].

الفكر

وهو التفكّر في خلق الله، سبحانه وتعالى، وأفعاله لا في ذاته. وهو طريق تحصيل العلم بالقلب[21].

---

(19) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص18.

(20) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص43، 48.

(21) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص135.

الحبّ

وهو حبّ الله، سبحانه وتعالى، ورسوله، صلّى الله عليه وسلّم، ويكون حبُّ الله باتباع أوامره، واجتناب نواهيه، والرّضا بحكمه، والحرص على رضاه. ويكون حبُّ الرسول ، صلّى الله عليه وسلّم، باتباع سنّته، قولاً وفعلاً وتقريراً[22].

الامتثال

وهو طاعة الله، سبحانه وتعالى، ورسوله، صلّى الله عليه وسلّم، وأولي الأمر من المسلمين ما داموا مطيعين لله ورسوله. قال الشيخ عبد الرحمن الشريف في معنى الامتثال:[23]

وخالفِ النّفسَ والزَمْ بابَ رأفتهِ   عَساهُ يُسْديكَ ما تَرْجو منَ النِّعم
وقُلْ بذلكَ يا خيرَ الخلائقِ يـا   مَنْ خَصَّهُ اللهُ بالتّعظيمِ والكَرمِ

التوكّل

وهذا الشرط من إضافات الشيخ عفيف القاسمي، وهو: حصر الأمل في الله، سبحانه وتعالى، واللجوء إلى تدبيره من دون

---

(22) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص22.

(23) عبد الرحمن الشريف، مجموع أوراد، ص138.

ترك الأسباب الموصلة للهدف. وهو عند الخلوتية أعظم ثمار الإيمان والمعرفة[24].

طريقة أخذ العهد

يتوصّل المريد في الطريقة الخلوتية إلى المرشد بطريقتين هما:[25]

من خلال نور يتّجه إلى قلب المريد فيؤكّدُ له أنّ شيخَهُ هو فلان.

من خلال انبعاث محبّة صادقة في قلب المريد تجاه الشيخ الذي سيكون مرشداً للمريد، وبذلك فإنّ المريد يتوجّه إلى الشيخ فَرِحاً ويبايعه على أنّ الطاعة تجمعهُما والمعصية تفرِّقهما.

البيعة

يعتقد أصحاب الطريقة الخلوتية أنّ البيعة بين المريد والشيخ مشروعة وواجبة، ويستدلّون على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة النّبويّة المطهّرة، وتحصل البيعة في هيئةٍ ولفظٍ مخصوصين، وهما:[26]

---

(24) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص24.

(25) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص15.

(26) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص36.

الهيئة

يجلس الشيخ جاثيا على ركبته والمريد أمامه، ثم يضع الشيخ يدَهُ اليمنى في يد المريد اليمنى، ويضع يده اليسرى بين كتفي المريد.

اللفظ

يقرأ الشيخ والمريد سورة الفاتحة ثلاث مرات.

يقول الشيخُ والمريد يُردّد خلفه ما نصّهُ: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم، بسم الله وبالله، ومنَ الله، وعلى الله، وعلى ملّة الصادق رسول الله محمد ، صلّى الله عليه وسلّم، استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحيّ القيوم وأتوب إليه، ثلاث مرات، تُبْتَ إلى الله، ورجعتُ إلى الله، تبتُ إلى الله توبة نصوحاً، لا أنقضُ عقدها أبداً، والله على ما أقول وكيل. رضيت بالله تعالى ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبالقرآن إماماً، وبسيدنا محمد، صلّى الله عليه وسلّم، نبياً ورسولاً، وبشيخك شيخاً ووليأ إلى الله تعالى، عاهدتك بالله العظيم على أن الطاعة تجمعنا والمعصية تُفرِّقنا، والله على ما أقول وكيل.

ثم يقول الشيخ للمريد: اغمض عينيك واسمع مني: لا إله إلا الله، ثلاث مرات. ثم يطلب من المريد أن يقولها، وبعد فراغهما يقول

الشيخ: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقرأ آيات البيعة.

علاقة المريد مع شيخه وإخوانه

حدّد أصحاب الطريقة الخلوتية ملامح العلاقة بين المريد، وشيخه، وإخوانه، وأكّدوا على ضرورة أن يلتزم المريد جملة من الآداب تجاه شيخه تتمثّل في الآتي:

التسليم والإنقياد للشيخ، وعدم ذكره بالاسم المجرّد[27]. وانقياده يكون وفق ما قاله مصطفى البكري الصديقي: كالميت بين يديّ الغاسل له.[28]

تقديم الشيخ على الوالد.

عدم رفع الصوت على صوت الشيخ، واستشارته في كل الأمور المهمة، ولا يتبع شيخاً غيره، ولا يعترض عليه في القول والعمل، في: السّر والعلن، مع الاحتفاظ بحقّه في الاستفسار، وأن يستأذنه في الانصراف من حضرته[29].

(27) انظر: عفيف القاسمي. أضواء على الطريقة، ص39.

(28) انظر: منال جاد الله، التصوف في مصر، 246/1.

(29) انظر: عبد الرحمن الريف، الدلالة السنية، ص22؛ عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص40.

أما علاقة المريد مع إخوانه فإنه تقوم على التعامي عن عيوبهم، وعدم كشف عورة لهم سترها الله، سبحانه وتعالى، وخدمتهم في كل ما يستطيع، وإيثارهم على نفسه في كلّ شيء، وأن يمتنع عن مخاصمتهم؛ لأنّ المُخاصمة تقطَعُ الودَّ[30].

علاقة الطريقة الخلوتية مع غيرها من الطرق الصوفية

تقوم علاقات طيبة بين أصحاب الطريقة الخلوتية وأصحاب الطرق الأخرى في فلسطين التاريخية، وهم يتجنبون الجدل والمناظرة في أي أمر.

ويوجد تأثير واضح للحدود السياسية المرسومة بين مناطق فلسطين التاريخية (فلسطين المحتلة عام 1368هـ/1949، والضفة الغربية بما فيها القدس، وقطاع غزة) إذ أن التواصل بين أتباع الطريقة الخلوتية في المناطق الثلاث يكون غالباً عبر الاتصالات: البردية، والهاتفية، أو الشبكة المعلوماتية العنكبوتية، ويمكن لأصحاب الطريقة (في فلسطين المحتلة عام 1368هـ/1949) أحياناً زيارة إخوانهم في الضفة الغربية، ونادراً ما تحصل زيارات إلى قطاع غزة.

(30) انظر: الشعراني، المختار من الأنوار، ص35،37.

وهذه العلاقة المرتبطة بالحدود السياسية تؤدي إلى الحدّ من القدرة على إنشاء مشاريع من قبل شيخ الطريقة عبد الرؤوف القاسمي. الموجود في نوبا قرب الخليل. في مناطق الضفة أوقطاع غزة.

والطريقة الخلوتية ترى أنّ أصحاب الطرق الصوفية الأخرى هم: مسلمون، ومتصوّفة، يحترمونهم، ويُقدِّرونهم. لكن لكل منهم طريقة في السلوك إلى الله، سبحانه وتعالى.

وتختلف الطريقة الخلوتية عن الطرق الأخرى في كثرة أورادها؛ إذ لدى هذه الطريقة عدد كبير من الأوراد مطلوب من المريدين تلاوتها، وحفظ ما يستطيعون منها.

انتشار الطريقة في فلسطين(31)

دخلت الطريقة الخلوتية إلى فلسطين في بداية القرن الرابع عشر الهجري على يدّ الشيخ محمود الرافعي الطرابلسي الذي كان قد تعلّم في الجامع الأزهر بالقاهرة، وأخذ الطريقة عن الشيخ أحمد الصاوي. فقد كان من عادة الشيخ محمود الرافعي زيارة بلاد الشام في: المناسبات، والمواسم المختلفة، فيقوم بالدعوة والوعظ بين الناس، وبذلك انتشرت الطريقة الخلوتية في : اللاذقية، وصيدا، وعكا،

(31) اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

ودمشق، واللد، والرملة، وبيت المقدس، والخليل وغيرها من مدن بلاد الشام.

في إحدى الزيارات التي قام بها الشيخ محمود الرافعي الطرابلسي إلى فلسطين منح الطريقة الخلوتية للشيخ عبد الرحمن الشريف الخليلي، وأجازه بالإرشاد، وبذلك أصبح الشيخ عبد الرحمن هو خليفة الطريقة في الخليل، واستمر إلى وفاته سنة (1305هـ/1887). وخلفه الشيخ حسن حسين عمرو من بلدة دور قرب الخليل الذي استمرّ حتى توفاه الله سنة (1338هـ/1919). ثم خلفه الشيخ محمد حسني الدين القاسمي (القواسمي) حتى وفاته سنة (1364هـ/1945)، وهذا الشيخ هو والد المشايخ المعاصرين الذي تولوا مشيخة الطريقة منذ الربع الأخير من القرن الرابع عشر الهجري. ومنه انتقلت الخلافة إلى أخيه الشيخ عبد الحي القاسمي،الذي تولى المشيخة باختيار المريدين واستمرّ في الخلافة حتى وفاته سنة (1382هـ/1910). ثم خلفه الشيخ ياسين بن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي حتى وفاته سنة (1404هـ/1984)، ثم خلفه أخوه الشيخ محمد جميل بن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي حتى وفاته سنة (1416هـ/1995)، ثم خلفه الشيخ عبد الرؤوف بن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي وهو لا يزال حتى وقتنا هذا (24 جمادى الأولى سنة 1433هـ/10/ مايو/2012) هو شيخ الطريقة «طريقة القاسمي الخلوتية الجامعية».

وكان مقرّ الطريقة في قرية زيتا قرب طولكرم وذلك منذ خلافة الشيخ ياسين ابن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي سنة (1382هـ/1962)، واستمرّت كذلك حتى سنة (1427هـ/2006) حيث نُقل الشيخ ياسين ابن الشيخ محمد حسني القاسمي المقرّ إلى قرية نوبا قرب الخليل. وهو له مقرّ غير دائم أيضاً في مدينة باقة الغربية في فلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ1948).

أوراد الطريقة الخلوتية

للطريقة الخلوتية عدد كبير من الأوراد، وهي نفسها المتبعة عند كل فروع الطريقة في مناطق انتشارها المختلفة في فلسطين التاريخية، ومن الأوراد:[32]

ورد السحر، يُقرأ قبل صلاة الفجر.

ورد الدرّة، ويا لطيف، وتحفة الإخلاص: تقرأ بعد صلاة المغرب.

ورد القرآن الكريم، يُقرأ بعد صلاة العشاء.

وليلة الإثنين والجمعة يوجد ورد الصلوات مع منظومة أسماء الله الحسنى. كما يوجد غيرها من الأوراد كثير، ولكل ورد زمان، وعدد

(32) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص161.

مرات، وطريقة في الأداء.

دور الطريقة الخلوتية في خدمة المجتمع

نشطت الطريقة الخلوتية في خدمة المجتمع الفلسطيني في مجالات عديدة، وذلك تمييزاً لها عن بقية الطرق الصوفية في فلسطين، وقد ظهرت خدماتها في ثلاثة مجالات هي:

أ- بناء المساجد (الزوايا)[33]

فقد أخذ أتباع الطريقة الخلوتية على عاتقهم نشر الدين الاسلامي بين عامة الناس، وتسهيل أدائهم العبادات فعملوا على بناء عشرات المساجد (الزوايا) وصلت إلى ما يزيد عن الخميس مسجداً موزّعة على مختلف أنحاء فلسطين التاريخية، وأشهر تلك المساجد وأكبرها مسجد باقة الغربية الذي بني سنة (1407هـ) ومساحته (1350م^2). ومن المساجد:

مسجد (زاوية الحرس) قرب مسجد الحرس، ومسجد الأشراف في مدينة الخليل، وزاوية نوبا البلد، والزاوية الغربية في نوبا، وزاوية بيت أولا، وزاوية أم علاّس في بيت أولا، وزاوية صوريف، وزاوية

(33) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص59-60: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص151: اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

الدوايمة. وهذه كلها في منطقة الخليل.

زاوية حوسان، وزاوية نحالين، وزاوية بتير، وهذه منطقة في بيت لحم.

زاوية عين السلطان، وزاوية عقبة جبر في منطقة أريحا.

زاوية برج الشيخ في البيرة، وزاوية رنتيس في رام الله.

زاوية علّار، وزاوية زيتا وهي أكبر الزوايا، وزاوية عتيل، وزاوية دير الغصون، وزاوية صيدا. وهذه في منطقة طولكرم.

زاوية دير البلح، وزاوية جباليا في قطاع غزة.

زاوية باقة الغربية البلد، وزاوية بير بورين في باقة الغربية ، وزاوية جت. وهذه في فلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ/1948).

ب - بناء المؤسسات التعليمية لخدمة المجتمع المحلي في باقة الغربية والمحيط العربي فيها، وأهم تلك المؤسسات هي:

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية سنة (1409هـ/1988) وكانت تُعنى بالدراسات الشرعية، واللغة العربية لإعداد الفقهاء،

والأساتذة، والدعاة، والأئمة. كما عُنيت بالبحوث العلمية في مجالات الدراسة الشرعية، واللغوية، وتحقيق المخطوطات، ونشر قيم الإسلام وأخلاقه، وقد تحوّلت عام (1422هـ/2001) إلى أكاديمية القاسمي، حيث فُتحت فيها أقسام دراسية عديدة منها: الحاسوب، والرياضيات، واللغة الإنجليزية، والتربية الخاصة، والطفولة المبكرة.

بناء كلية القاسمي التكنولوجية سنة (1423هـ/2002) وهي تمنح درجة الدبلوم في عدّة تخصّصات منها: هندسة البناء، والتغذية وغيرهما.

بناء روضات رياض الصالحين سنة (1409هـ/1988).

المجمع الثقافي سنة (1425هـ/2009). وهو يقدّم دورات استكمال في: اللغة الإنجليزية، والحاسوب، والرياضيات، وغيرها من المواد التعليمية.

مدرسة القاسمي الأهلية (فوق الابتدائية) سنة (1427هـ/2006) ، وهي تستقبل طلبة المدارس من الصفوف التاسع حتى الثاني عشر.

كلية باقة الغربية سنة (1432هـ/2011)، وهي تمنح درجة البكالوريوس في: إدارة الأعمال ، والاتصالات، والبايوتكنولوجي.

افتتاح برنامج ماجستير في أساليب التدريس سنة (1431هـ/2009)، وبرنامج (M.E.D) في الشريعة الإسلامية، واللغة العربية سنة (1431هـ)، وفي الرياضيات سنة (1432هـ).

ج - الثقافة العامة[34]

بنت الطريقة مكتبة ضخمة تابعة لأكاديمية القاسمي، وهي أكبر مكتبة مُتخصّصة لدى العرب في فلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ/2009)، وتضم أكثر من ثمانين ألف عنوان، فضلاً عن اشتراكها في مواقع علمية مُتخصّصة في الإنترنت. وكتب على بابها:

أرسى البناء بهمّة إذ تعتلي　　شيخ الطريقة من سلالة أصل

فأقام مكتبة ليهدي نورها　　علماً لطلاّبها بصفو المنهل

كما يقيم مجمع القاسمي والأكاديمية مؤتمرات علمية مُتخصّصة، وندوات علمية متنوعة تثري الحياة الثقافية والعلمية لدى العرب في فلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ/1949). ويوجد في الأكاديمية أربع مجلات علمية هي:

(34) انظر: عفيف القاسمي. أضواء على الطريقة 59-60؛ اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

- مجلة «جامعة». وهي مجلة علمية مُحكّمة تصدر منذ عام (1411هـ/1990).

- مجلة دراسات إسلامية، تابعة لمركز الدراسات الإسلامية والمخطوطات، صدر منها حتى اليوم خمسة أعداد.

- مجلة مجمع القاسمي للغة العربية.

- مجلة أكاديمي للغة الإنجليزية.

ثانياً - الطريقة القادرية

نشأتها ومؤسسها

نشأت الطريقة القادرية في القرن السادس الهجري، وأطلق عليها اسم القادرية نسبة لمؤسسها الشيخ عبد القادر بن أبي صالح موسى جنكي دوست بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، الذي عاش ما بين (470 و 561هـ). والمولود في جيلان أو (كيلان) بمنطقة طبرستان جنوبي بحر قزوين، وعليه يُنسب الشيخ عبد القادر إلى مسقط رئيسه فيقال: الجيلاني أو الكيلاني. وقد نشأ في أسرة زهد، ورحل إلى بغداد، وتعلّم على الإمام أبي حامد الغزالي

(ت505هـ/1111م)، وأخذ عنه كتاب «إحياء علوم الدين»[35].

وقد اعتمد الشيخ عبد القادر الجيلاني في دعوته للطريقة القادرية أسلوباً يقوم على أمرين هما[36]:

التعليم المنظم والتربية الروحية المنظمة في مدرسة ببغداد آلت إليه من الشيخ أبي سعيد المبارك بن علي المخرمي (ت511هـ/1117م)، وطوّرها، ووسّعها ونسبت إليه.

- الوعظ والدعوة بين الجماهير.

أسلوب التربية

تهدف الطريقة القادرية في تربية المريد إلى إحداث تغيير في إرادته بحيث يصبح صفاء بلا كدر، ويصير مع النبي، صلّى الله عليه وسلّم، بعقله ومشاعره، فيكون بذلك دليله وقدوته.

ولكي يصل المريد إلى ذلك؛ فإن عليه أن يلتزم السنّة المطهّرة في كل شيء، وأن يتّصف بصفات أساسها: المجاهدة، والتّحلّي بأعمال أولي العزم، ومنها: إصلاح النيّة في كل شيء، والعمل على إصلاح

(35) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/439؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/201.

(36) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص79-80.

القلب والسّر قبل الظاهرُ والعلانية، والصبر على المصائب، وعدم الشكوى للخلف، وأكل الحلال فقط، وعدم الحلف بالله، سبحانه وتعالى؛ صادقاً ولا كاذباً، عمداً ولا ساهياً، وتجنّب الكذب، والوفاء بالوعد، وتجنب النظر إلى المعاصي، والتواضع، وغيرها.[37]

طريقة أخذ العهد في الطريقة القادرية

يتوجب على من أراد أخذ عهد الطريقة عمل عدة أمور هي:

الالتحاق بمرشد يتعهده، ويرشده إلى الطريق. وللمرشد قيمة عظمى عند الصوفي يقول القشيري: «ولم يكن عصر من الأعصار في مُدَّة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ... إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ وتواضعوا له، وتبرّكوا به»[38].

ويقول: «سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق (الحسن بن علي ت 410 هـ/1019م) يقول: الشجرة إذا أنبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تُثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فنفساً، فهو عابدٌ هواه لا يجد نفاذا ..»[39]

(37) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص81-82.

(38) القشيري، الرسالة، ص388.

(39) القشيري، الرسالة، ص390.

وهم يعتقدون بشيوخهم أكثر من ذلك يقول القشيري: «فإذا كان أصول هذه الطائفة أصح الأصول، ومشايخهم أكبر الناس، وعلماؤهم أعلم الناس، فالمريد الذي له إيمان بهم إن كان من أهل السلوك، والتدرّج إلى مقاصدهم فهو يُساهمهم فيما خصوا به من مُكاشفات الغيب، فلا يحتاج إلى التطفل على مَنْ هو خارج هذه الطائفة»[40].

يُبايعُ المريد مرشدهُ ويُعاهِدَهُ على السير معه، وتكون المبايعة بالمشابكة والمصافحة ثم يقول الشيخ: «لا إله إلا الله، أستغفرُ الله، ثم يُردِّدُ المريدُ ذلك بعد الشيخ. وإن كان المريدون أكثر من واحد وضعوا أيديهم فوق يد الشيخ. ومَنْ لم يستطع يضع يدَهُ على كتف مَنْ بجانبه.[41]

وهم يستدلون على المبايعة بقول الله تعالى (إنّ الّذين يُبايِعونكَ إنّما يُبايعونَ اللهَ يدُ اللهِ فوقَ أيديهم)[42].

عوامل انتشار القادرية

ساعدت عوامل عديدة على انتشار القادرية في أنحاء العالم الإسلامي، ومنها بلاد الشام بعامة وفلسطين بخاصة، وأهم تلك

(40) القشيري، الرسالة، 389.

(41) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص128.

(42) سورة الفتح، 10/48.

العوامل هي[43]:

أسلوب الشيخ عبد القادر الجيلاني في الوعظ، وطريقته في مخاطبة عامة الناس وخاصتهم على حدّ سواء. فقد بدأ مجلسه الوعظي في بغداد بالشخص، والاثنين، والثلاثة، ثم أصبح يضم الآلاف.

كانت بداية الدعوة القادرية تربوية أخلاقية امتداداً لمدرسة الإمام الغزالي، فأقبل عليها المخلصون الساعون للهداية من كل مذهب وجماعة، وعمل الشيخ عبد القادر من خلال دروسه على إشاعة الصّلاح والتجرّد في الأمة.

انتدب الشيخ عبد القادر النابهين من تلاميذه لنشر طريقته التربوية، فكان أن شاعت بين الناس، وانتشرت زواياها، وخلواتها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

دخول القادرية فلسطين

كان القادريون قد فهموا الجهاد فهماً سليماً في القرن السادس الهجري حيث انضموا لجيوش نور الدين محمود زنكي (ت569هـ/1174م)، وصلاح الدين الأيوبي (589هـ/1193م)

(43) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص91.

وشاركوا في معركة حطين، وتحرير القدس. وبذلك كانوا من جيش التحرير الصلاحي سن (583هـ/1187م) فتوطّنوا المدينة المقدّسة، وقد عطف عليهم صلاح الدين الأيوبي، واهتم بتعزيز وجودهم في بيت المقدس.

وقد وفد إلى بيت المقدس بعد التحرير الصّلاحي أعداد كبيرة من الزهاد والمتصوفة بهدف الاعتكاف بالمسجد الأقصى المبارك، والمجاورة له، وزيارة الأماكن المقدسة في فلسطين بعامة، والقدس، وبيت لحم، والخليل، وقبور الأنبياء، ومقامات الأولياء، والعلماء، والصالحين بخاصة.

وقد أورد كثير من مؤلفي كتب فضائل بيت المقدس أسماء كثير من المتصوفة الذين وفدوا على بيت المقدس بعد التحرير الصلاحي، ومن أشهرهم: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم القرشي الأندلسي، ورد من مصر إلى بيت المقدس، وبقي مجاوراً فيه إلى أن توفاه الله به، ودفن به سنة (599هـ/1164م)، وقبره كان يزار حتى القرن العاشر الهجري، والدعاء عنده مستجاب.

وكان يحضر مجلسه الشيخ الغوث أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي (ت594هـ/1198م)، والذي كان شارك في معركة حطين،وتحرير بيت المقدس، وفقد ذراعه اليمنى، فدفنت في بيت

المقدس، وغادر إلى المغرب الإسلامي ومات ودفن في مدينة تلمسان بالجزائر وقبره فيها، وعليه مقام يُزار.[44]

والشيخ أبو عبد الله محمد المكناسيّ المصريّ كان من الأولياء العظام، وأصحاب الكرامات، قدم بيت المقدس وتوفي فيه سنة (656هـ/1258م)، ودفن في مقبرة مأمن الله. والشيخ سعد الأندلسي (ت في حدود 600 هـ/1204م)، ودفن بجانب جبل المكبر. والشيخ الغوث أحمد بن أبي بكر الشهير بعنبر (ت 633هـ/1236م)، ودفن في قرية جبع شمال شرق القدس. والشيخ العارف أحمد (ت601هـ/1205م)، ودفن في قرية الجيب شمال غرب القدس. والشيخ العارف بالله القطب بدر بن محمد بن مطر (ت650هـ/1282م)، ودفن بوادي النسور بالقدس. وابنه الشيخ العارف محمد (663هـ/1262م)، ودفن بحي الثوري بالقدس. والشيخ أحمد الملقب وجدنا (ت710هـ/1310م)، ودفن في مقبرة مأمن الله. والشيخ القطب الغوث أحمد بن أرسلان الرملي (ت844هـ/1440م)، ودفن بالقدس. والشيخ القطب العارف أحمد بن علي بن ياسين الدجاني (ت969هـ/1562م)، ودفن في مقبرة مأمن الله وغيرهم.[45]

ومن أشهر أعلام القادرية في العصر الحاضر في فلسطين

(44) انظر: ابن سرور المقدسي، مثير الغرام، ص376؛ محمد المقدسي، المستقصى، ص183.

(45) انظر: محمد المقدسي، المستقصى، ص184-193.

الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت1415هـ/1994م)، والذي تُنسب إليه الطريقة القادرية اليوم، وله أتباع في كثير من المدن والقرى الفلسطينية.

سيرة الشيخ محمد هاشم البغدادي

اسمه ونسبه ومولده[46]

هو الشيخ محمد هاشم بن الشيخ حسن البغدادي القادري الكيلاني بن السيد مصطفى القادري بن السيد سليمان بن السيد علي بن السيد سليمان بن السيد مصطفى بن السيد زين الدين بن السيد محمد درويش بن السيد حسام الدين بن السيد نور الدين بن السيد ولي الدين بن السيد زين الدين بن السيد شرف الدين بن السيد شمس الدين بن السيد محمد الهتاك بن السيد عبد العزيز بن السيد محي الدين عبد القادر الجيلاني بن أبي صالح موسى جنكي دوست بن أبي عبد الله يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وكان مولده سنة (1329هـ/1911) في بيت المقدس، وتوفي فيها

(46) محمد هاشم البغدادي، التبيان، ص3؛ شرح صيغ الصلوات، ص هـ .

في يوم الثلاثاء (23) ذي الحجة (مايو) سنة (1415هـ/1995)، ودفن في جبل الطور قرب ضريح الصحابي الجليل سلمان الفارسي رضي الله عنه.[47]

ثقافته

نشأ الشيخ محمد هاشم في بيت المقدس، وتلقى علومه فيها، فالتحق في بداية حياته بمدرسة روضة المعارف بالقدس الشريف حيث درس المرحلة الابتدائية إلى الصف الخامس الابتدائي، ثم انتقل إلى المدرسة الأميريّة في القدس أيضاً حيث تلقى التعليم الإعدادي والثانوي، وأنهى فيها الصف الثاني الثانوي.

لم يكتف الشيخ محمد هاشم بالدراسة الرسمية بل أقبل على علماء المسجد الأقصى المبارك فأخذ عنهم علوم الشرع واللغة العربية، وذلك على عادة علماء السف الصالح، فأخذ الفقه على الشيخ صالح اللفتاوي، واللغة العربية على الشيخ محمد التونسي. وفي سنة (1367هـ/1948م) رحل إلى الشام طلباً للعلم، فأخذ علوم القرآن الكريم عن الشيخ محمد الخبّاز، والقراءات العشر عن الشيخ بشير الشّلاح، وعلوم الحديث وروايته عن الشيخ محمد الديراني[48].

(47) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص66.

(48) انظر: محمد هاشم البغدادي، دستور الولاية، ص2؛ التبيان، ص3؛ شرح صيغ الصلوات، ص هـ.

وكان الشيخ محمد هاشم البغداديّ حنفي المذهب.

انتسابه للطريقة القادرية

انتسب الشيخ محمد هاشم البغدادي للطريقة القادرية، وأخذ العهد بطريقتين هما:

عن طريق الشيخ صالح السّرغيني المغربيّ، وأجازه بالمصافحة والمشابكة الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطيّ بالطريقة وقراءة الورد.

تلقى العهد روحياً، إذ ورد في «دستور الولاية» قوله: «أخذ العهدَ روحيّاً عن جدّته فاطمة الزّهراء، وتولّى تربيته بالجذب الباطني السيّد أحمد البدوي، وتولّى ترقيته بالمقامات جدّه الغوث عبد القادر الجيلانيّ، وأما علم الأحوال فتلقّاه من الشيخ محيي الدين بن عربيّ، وتفسير الأحلام من محمد بن سيرين، وقد قلّده سيف الخلافة جدُّه سيّد الناس يوم القيامة محمد رسول الله، صلّى الله عليه وسلّم»[49].

والإلهام ممكن شرعاً لكن لا بُدَّ من عرضه على الكتاب والسُّنّة؛ فإن وافقهما عمل به، وإلا تركه. وصاحب القلب السليم يستطيع أن يُميِّز بين الإلهام الرّبانيّ، والوسوسة الشيطانية، قال الشيخ عبد القادر الجيلاني: «اطرق باب الحقّ، عزَّ وجلّ، واثْبُتْ على بابه، فإنّك إذا ثبتَّ

(49) امحمد هاشم البغدادي، دستور الولاية، ص9-10؛ التبيان، ص3؛ شرح صيغ الصلوات، ص هـ.

هناك بانت لك الخواطر فتعرف خاطر النّفس، وخاطر الهوى، وخاطر القلب، وخاطر إبليس، وخاطر الملك ...»[50].

وظائفه

تولى الشيخ محمد هاشم البغدادي نوعين من العمل هما: الرسمي الذي كسب منه رزقه، إذ عمل الشيخ محمد هاشم البغدادي إماماً لمسجد الصحابي الجليل سلمان الفارسي، رضي لله عنه، الكائن في جبل الطور (الزيتون) شرقي البلدة القديمة بالقدس الشريف، كما كان يعمل مأذوناً شرعياً فيكتب عقود الزواج في منطقة سكناه.[51]

والتطوعي، حيث كان يدرّس الفقه، والحديث النّبويّ الشريف، وقراءة القرآن الكريم، لمريديه، ممّن كانوا يفدون على زاويته الملحقة ببيته المتواضع الكائن في حيِّ الصوانة بجبل الزيتون (الطور)، وذلك صباح كل يوم جمعه إلى قبيل وقت الصلاة.

كما كان يُدرّسهم سير الصحابة والأولياء والصالحين، وأخلاق التصوّف الإسلامي في الزاوية نفسها، بعد صلاة العصر من كل يوم[52].

(50) عبد العزيز السيروان، الصوفيون، وأرباب الأحوال، ص30.

(51) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص49.

(52) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص49.

مؤلفاته

عكف الشيخ محمد البغدادي في حياته المديدة على التأليف في مجالات: العلم الشرعي، والتصوف، واللغة، وقد ترك ثماني مؤلفات هي. أوضحها مرتبة وفق الحروف الهجائية لعناوينها:.

باب الذكر الحكيم والأدعية. وهو رسالة في ذكر الله، والتوسّل إليه سبحانه وتعالى.(53)

بغية العاشقين في مدح سيّد المرسلين. وهو ديوان شعر في مدح الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، يضم حوالي مائة قصيدة، وقد طبع في مائة وخمسين صفحة من القطع المتوسط.(54)

التبيان في تبرئة أبي البشر آدم، عليه السلام، ممّا نُسبَ إليه من العصيان، ويسمى أيضاً «**الدُّرَرْ في عصمة أبي البشر**». وهو في تفسير وشرح الآيات القرآنية التي تتحدّث عن سيدنا آدم، عليه السلام، ورأى فيها رأياً لم يذكره أحد من المفسّرين. فيما أعلم. فمثلاً يقول الشيخ محمد هاشم البغدادي: «إنّ آدم، عليه السلام، حريص على أوامر ربّه الظاهرة والباطنة ... فكان الأكل لآدم بالأمر

(53) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(54) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص108.

الباطني»(55). وقال أيضاً: «وعدَّ آدمُ هذا الأكل من الشجرة معصية تأدُّباً مع الحق»(56). وهو بذلك يرى أنَّ الله، سبحانه وتعالى، أمر آدم، عليه السلام، بالأكل من الشجرة، والله سبحانه وتعالى يقول: (وقُلْنا يا آدمُ اسكُنْ أنتَ وزوجُكَ الجنّة وكُلا منْها رغداً حيثُ شِئْتُما ولا تقْربا هذه الشّجرة فتكونا من الظالمين)(57). ويقول: (ويا آدمُ اسكُنْ أنتَ وزوجُكَ الجنّة فكُلا من حيثُ شِئْتُما ولا تقْربا هذه الشّجرة فتكونا من الظالمين)(58). ويقول (وعَصَى آدمُ ربَّهُ فغوى)(59)، فالله، سبحانه وتعالى، نهى آدم وحواء، عليهما السلام، عن الأكل من الشجرة، ثم صرح أنه عصى ربّه، والله أعلم.

دستور الولاية

يقع في (650) صفحة من القطع المتوسط، وقد طبع في جزأين.وهو كتاب في التصوف، فقد تحدّث فيه عن: مراتب الصوفية ومصطلحاتهم، وبيان المقامات، والأحوال مع شرح لها. وذكر شواهد عليها من الكتاب، والسنّة، وأقوال المتصوفة. ويُفيد في معرفة السلوك

(55) محمد هاشم البغدادي، التبيان، ص32.

(56) محمد هاشم البغدادي، التبيان، ص68.

(57) سورة البقرة، 35/2.

(58) سورة الأعراف، 19/7.

(59) سورة طه، 121/20.

إلى الله، سبحانه وتعالى.[60]

الدُّر المكنون في تفسير فواتح سور القرآن المصون

وهو مطبوع، ويقع في حوالي مائة صفحة من القطع المتوسط، وهو: تفسير ، وشرح لمعاني فواتح سور القرآن الكريم.[61]

شرح صيغ الصّلوات على سَيّد السّادات

وهو كتاب نفيس في الرّقائق، وقد شرح فيه تسع عشرة صيغة في الصلاة على الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهذه الصلوات هي مِمّا فتح الله بها على الشيخ محمد هاشم البغدادي[62]. ومنها قوله في شرح الصيغة الأولى: «وردت على قلبي برؤيا منامية، إذ وقف عليّ هاتف، وهتف في أذني: أنّ محمّداً صلّى الله عليه وسلم جوهرة ...»[63]

(60) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50؛ عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص76؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(61) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50؛ عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(62) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص 50 ؛ عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(63) محمد هاشم البغدادي، شرح صيغ الصلوات، ص5.

الطبّ الرّوحاني

وهو كتاب للعلاج بآي الذكر الحكيم، والأدعية انتقاه الشيخ من مصادر عديدة وهو ما يزال مخطوطا[64]

نور اليقين في الرّد على مباحث المبشّرين

وهو كتاب ردّ فيه على المبشر النصراني (غبرائيل نيقولا) في بحث تبشيري نشره وقد أقام الحجة والبرهان على ما ذهب إليه.[65]

الورد القادري بأدلّته الشّرعية مع متن الصلوات على سيِّد السّادات

وقد طبع في مطابع الدفاع بالقدس الشريف سنة (1406 هـ/1986)[66]

وهذا الورد من إضافات الشيخ محمد هاشم البغدادي، ويضم عدة أوراد كان الشيخ محمد هاشم البغدادي يطلب من أراد من المريدين أن يدعو بها:

(64) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص22.

(65) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص76.

(66) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77.

ومن الأوراد، أنه قال فيه للمريد:[67]

قل يرحمك الله دبر كلّ صلاة مكتوبة:

حسبنا الله ونعم الوكيل. مائتا مرّة.

استغفر الله العظيم. مائتا مرّة.

لا لإله إلا الله الملك الحق المبين. مائة مرّة.

اللهم صلِّ على سيدنا محمد وعلى آله وسلم. مائة مرّة.

ويمكن عند الضرورة جعل المائتين عشرين، والمائة عشر مرّات؛ إذ الحسنة بعشر أمثالها.

دعاء يدعو به المريد في الصباح والمساء، وهو كما يقول الشيخ.

انتشار القادرية في فلسطين

للقادرية وجود في معظم مناطق فلسطين (الضفة الغربية بما فيها القدس المحتلة، وقطاع غزة، والأرض الفلسطينية المحتلة منذ عام 1368هـ/1949)، وأكثر وجودها في القدس وفي فلسطين المحتلة

(67) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص 111-112.

(1368هـ1949)، وكان الشيخ محمد هاشم البغدادي - خليفة الطريق - يزور أتباع الطريقة في مختلف المناطق. ولكل منطقة يوجد مُقدّم، وهو: الناطق الرسمي باسم الطريقة في منطقته، وتُوكل إليه مهمة إعطاء العهد للمريدين والإشراف على حُسْنِ سلوكهم في الطريقة. وبعد وفاة الشيخ محمد هاشم البغدادي سنة (1415هـ/1995)، خلفه في قيادة الطريقة الشيخ أحمد النتشة المكنى بأبي حامد، وأفاد السيد عبد الكريم نجم أنه لم يُعيِّن خليفة له.

ومن أهم أتباع الطريقة الشيخ محمد حسين مفتي القدس والديار الفلسطينية وخطيب المسجد الأقصى المبارك. والشيخ محمد جمعة سلامة إمام مسجد الأقصى المبارك. والشيخ عبد السلام مناصرة المكنى بأبي غسان مُقدِّم الطريقة في مدينة الناصرة. والشيخ علي كامل إكميل، مُقدّم الطريقة في بلدة قباطية في محافظة جنين.

وللطريقة زوايا كثيرة، غالبا ما يبنيها أحد أتباعها، ويجعلها ملحقة ببيته، فمثلا زاوية الطريقة بالقدس بناها الشيخ محمد هاشم البغدادي، وهي ملحقة ببيته. وزاوية الطريقة في جنين بناها الشيخ محمد ناجح جرّار، وهي ملحة ببيته الكائن قرب المستشفى الحكومي بمدينة جنين.[68]

(68) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص117.

علاقة مريدي الطريقة بعضهم ببعض

تقوم علاقة مريدي الطريقة القادرية بعضهم ببعض على: الحبِّ في الله، والإيثار، والتعاضد،والتعاون فيما بينهم سواء في مشاركة في الأفراح أم الأتراح أم غيرهما من المناسبات. وهم يسارعون لنجدة إخوتهم. ويقول في ذلك الشيخ محمد بحر: «أقبح القبيح صوفي شحيح، فيجب على الصوفي أن يكون كريماً، يَهُبُّ لنجدة إخوانه، ويتعامل معهم بالإيثار»[69]

ولزيادة الألفة فيما بينهم يلجأون إلى إقامة حفل المولد النبوي في كثير من مناسباتهم الاجتماعية مثل: الزواج، أو السكن في بيت جديد، أو ولادة مولود. حيث يدعو المريد - صاحب المناسبة - الأصدقاء أصحاب الطريقة، والمناصرين فَيردِّدُون الأناشيد الدينية، والتي تكون غالباً في مدح الرسول، صلى الله عليه وسلم، والصلاة على النبي، صلى الله عليه وسلم، وغالباً هم يختارون واحداً أو اثنين من أصحاب الصوت الجميل لإنشاد الأناشيد، وهم يُرَدِّدُونَها من بعدهم.

وعندهم كتيب باسم «المولد الشريف» يحتوي كثيراً مني الأناشيد الدينية الخاصة بإقامة المولد النبوي. وبعد ذلك يتناولون الطعام والحلوى. وبذلك يكون المولد حلقة مهمة في التواصل والالتقاء

(69) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص121.

بين مريدي الطريقة ومناصريهم.

ولهم اجتماع ليلة الجمعة في الزاوية الموجودة في المنطقة حيث يقيمون حلقات الذكر، والأناشيد الدينية، والصلاة على النبي، صلى الله عليه وسلم، بشكل جماعي، ولهذا الاجتماع أثر مهم في تنمية المحبة والأخوة بين مريدي الطريقة القادرية.[70]

علاقة مريدي الطريقة القادرية بمريدي الطرق الأخرى

يبني مريدو الطريقة القادرية فكرهم على التسامح مع غيرهم سواء أكان منهم أم من غيرهم، وهم لا يذمّون أحداً. وذلك اعتماداً على قول أبي الحسن محمد بن سعيد الورّاق : «كان أجلُّ أحكامنا في بادئ أمرنا في مسجد أبي عثمان الحيري: الايثار بما يفتح الله علينا، وأن لا نبيتَ على معلوم، ومن استقبلنا بمكروه لا ننتقم لأنفسنا بل نعتذرُ إليه، ونتواضع له، وإذا وقع في قلوبنا حقاره لأحد قُمنا بخدمته والإحسان إليه حتى يزول»[71].

وعلى الرغم من ذلك إلا أنهم يعتبرون طريقتهم أقوم الطُّرق

(70) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص119-121.

(71) انظر : القشيري، الرسالة، ص101-102.

الصوفية، وأكثرها اتّباعا للكتاب والسنة.

وهم لا يُقرِّون ما يقوم به أصحاب الطرق الأخرى من ممارسات خارقة للعادة والمألوف مثل: ضرب الشيش ، وأكل الزجاج، وأية أمور تتعرض مع الكتاب والسنة[72].

ثالثاً - الطريقة التيجانية

النشأة والتأسيس

تنتسب الطريقة التيجانية إلى الشيخ أحمد بن محمود بن المختار بن سالم التيجاني الذي عاش في الحقبة ما بين (1150هـ/1737-1230هـ/1814). والتيجاني نسبة إلى قبيلة أُمه تجاني أو تجانا.

قدم جدّه إلى قرية عين ماضي، وسكنها وتزوّج من أشهر قبائلها قبيلة تجاني أو تجانا، فنسب أولاده إلى قبيلة أُمِّهم. وقد ولد الشيخ أحمد في قرية عين ماضي بولاية الأغواط بالجزائر. وحفظ القرآن الكريم، وأتقن العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية، ثم رحل إلى عدّة بلدان، وتأثر بمشايخ الصوفية الذين كان يلتقيهم، وأخذ عنهم. وعندما كان في بلدة أبي صيفون جاءه الفتح، وأسَّس الطريقة التيجانية، ثم كان أول مركز للتيجانية في مدينة فاس بالمغرب، فيما

(72) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص121 .

أصبحت عين ماضي مسقط رأس الشيخ أحمد مقرّ الخلافة العامة للطريقة التيجانية. والشيخ المؤسس مات في فاس، ودفن فيها.

نشأتها في فلسطين[73]

تعود نشأة الطريقة في فلسطين إلى الثلث الأول من القرن الرابع عشر الهجري حيث كانت فلسطين ولاية عثمانية، وقد دخلت الطريقة التيجانية بيت المقدس في تلك الحقبة على يد الشيخ أحمد التيجاني.

والشيخ أحمد التيجاني من مواليد سنة (1308هـ1890) في مدينة مراكش بالمملكة المغربية، ونشأ، وتعلّم فيها، فحفظ القرآن الكريم، وأتقن العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية. توفي والده فرعته شقيقته ثم توفاها الله، سبحانه وتعالى. وكان قد أخذ الطريقة التيجانية في مراكش، وأصبح بمقام الخليفة. فاضطر إلى الهجرة للمشرق الإسلامي، فقدم مكّة المكرّمة حاجّاً، ثم قدم بيت المقدس؛ لزيارة المسجد الأقصى، ومسجد قبة الصخرة،وغيرهما من الأماكن المقدّسة في فلسطين، فيما كان يعرف بـ «تقديس الحجة».

في أثناء وجوده في بيت المقدس حدثت الحرب العالمية الأولى فانقطعت السبل بالشيخ الشاب اليافع ببيت المقدس، وبقي فيها فعمل

(73) لقاء مع د. «محمد أمين» بن أحمد التيجاني / يوم الاثنين 16 جمادى الأولى سنة 1433 هـ الساعة 2:10 بعد الظهر في عيادته الكائنة في الرعاية الطبية في مدينة البيرة.

بالتجارة، ثم أخذ يُدرِّس الناس في مسجد قبة الصخرة المشرّفة العلوم الشرعية ما بين صلاتي العصر والمغرب لسنوات طويلة. وبذلك ذاعت شهرته، وصيته بين الناس في مختلفة أنحاء فلسطين، وكان المريدون الذين يُلقى حبه في قلوبهم يقصدونه لأخذ الطريقة التيجانية عنه.

انتشارها في فلسطين

لا يوجد لها انتشار كبير في فلسطين مقارنة مع غيرها، وذلك؛ لأنها تُمنَحُ ولا تُؤخَذ، فهي طريقة تُركِّز على نوعية المريدين، وليس عددهم.

فَمَنْ يريد السير في طريق الله، سبحانه وتعالى، حُبّاً وشوقاً، وصدف أن عرف عن الطريقة التيجيانية، والتقى أحد شيوخها، وتعرّف إليه، وتقرّب منه، وألقى الله، سبحانه وتعالى، محبة الطريقة في قلبه، عند ذلك يمكنه أن يطلب الإذن من مُقدّم الطريقة؛ لتلاوة الأوراد التيجانية اللازمة، والاختيارية فإن التزم بها، وبشيخه يصبح تيجانياً.

وعليه فالطريقة قليلة الانتشار، ولها وجود في بيت المقدس حيث توجد الزاوية التيجانية منذ أواسط القرن الرابع عشر الميلادي، واستمرَّتْ في أداء دورها إلى ما بعد احتلال للقدس سنة

(1387هـ/1967) حيث قلّ أتباع الطريقة؛ فتوقفت عن العمل. وانتقل أتباعها لعقد اجتماعاتهم ولقاءاتهم في المسجد الأقصى المبارك، لكن المكان ما زال موجوداً وهو ملك للطريقة.

وتوجد زاوية ثانية في حي عين السلطان بمدينة أريحا، حيث بناها مُقدّم الطريقة في أريحا، وألَحقها بمنزله وهو الشيخ حسن بن عبد الله المغربي، ويوجد أفراد في رام الله منهم ابن الشيخ المؤسس محمد التيجاني، وهو الشيخ الدكتور محمد أمين بن محمد التيجاني، وهو طبيب له عيادة طبية في مركز الرعاية العربية التخصُّصّي في البيرة منذ عشرات السنوات. كما يوجد للطريقة أتباع في مدينة حيفا بفلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ/1949)، وهم مريدون جدد.

ويتواصل أتباع الطريقة بعضهم مع بعض في المناسبات المختلفة، والتواصل يكون مع مقدّم الطريقة في مدينة أريحا مع الشيخ حسن بن عبد الله المغربي، وهو مرشّح لتولي منصب الخليفة للطريقة، إذ منذ وفاة الشيخ المؤسس محمد التيجاني سنة (1401هـ/1980) الذي كان خليفة الطريقة انتقلت الخلافة للشيخ عبد الله بن حسن المغربي واستمر في المنصب إلى أن توفاه الله سنة (1427هـ/2006). ولم يتم انتخاب خليفة حتى الآن.

مراتب الطريقة

توجد للطريقة ثلاث مراتب هي:

المريد، وهو: السائر في طريق الله حبّاً وشوقاً، ويطلب من المقدّم الإذن لتلاوة الأوراد، فيصبح تيجانياً ما التزم بالأوراد، وأوامر الشيخ المقدّم.

المقدّم، وهو: الذي يعطي الإذن للمريدين بقراءة الأوراد، ويتابع أحوالهم الروحية، ومنذ عام (1427هـ/2006) يتولى هذا المنصب الشيخ عبد الله بن حسن المغربي من سكان حي عين السلطان بمدينة أريحا، وهو مرشّح مرتبة الخليفة.

الخليفة: ويتم اختياره من المريدين، وهو الذي يعطي الإذن بإعطاء الأوراد لمن يراهم مناسبين. وتولى هذه المرتبة في الطريقة التيجانية في فلسطين اثنان فقط هما: الشيخ المؤسس أحمد التيجاني ثم خلفه سنة (1401هـ/1980) الشيخ عبد الله بن حسن المغربي إلى وفاته (1427هـ/2006).

أوراد الطريقة التيجانية

توجد للطريقة التيجانية أوراد عديدة أهمها:

الاستغفار، مائة مرّة.

الصلاة على سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، بأية صيغة، مائة مرّة.

كلمة التوحيد (لا إله إلا الله)، مائة مرّة،تقرأ مرّتان في النهار صباحاً ومساءً.

الوظيفة: وهي قسمان هما:

الاستغفار بصيغة «استغفر الله العظيم الذي لا إله إلاّ هو الحي القيوم» وتقرأ ثلاثين مرّة بين صلاة العصر والمغرب.

الصلاة على النبي، صلى الله عليه وسلّم، بصيغة صلاة الفاتح وهي: «اللهمّ صلِّ على سيدنا محمد، الفاتحِ لما أُغلق، والخاتمِ لما سبق، ناصرِ الحقِّ بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حقّ قدرِه، ومقداره العظيم». وتقرأ خمسين مرّة بين صلاة العصر والمغرب.

والاجتماع لقراءة الوظيفة شرط صحة، ولا بدّ منه لأهل البلد، فإن تركوها ولم يجتمعوا فقد خالفوا، وخرجوا عن الطريقة، ومَنْ تخلّفبعذرٍ فهو كمن حَضَرَ، ويذكرها وحدَهُ، ومن تخلّف بغير عذر فقد ضيع في نفسه خيراً كثيراً لا حدَّ له.

والكلام في الورد والوظيفة كثرته مُبطلة، ومَنْ صدر منه يتدارك الذكر من أوّله، وأما الكلمة والكلمتان لعارض مُوجب فقيرُ مبطلُ لكن تركها أولى وأفضل.

جوهرة الكمال

وهي صلاة على الرسول، صلى الله عليه وسلم، بصيغة خاصة جداً. ومَنْ يعجز عن حفظ جوهرة الكمال، فعليه أن يقرأ صلاة الفاتح لما أُغلق عشرين مرّة.

في يوم الجمعة

يقرأ ما يعرف بورد الهيللة وهي : «لا إله إلا الله» حيث يجتمع المريدون الموجودون في بلد واحد ساعة قبل الغروب، ويقرأونها في جماعة حتى الغروب، ومَنْ كان مُنفرداً فيقرأها منفردا.

طريقة تربية المريد

على كل مريد للطريقة التيجانية أن يلتزم بالأوراد السابقة، وبغيرها لا يكون تيجانياً، كما عليه أن يلتزم بقراءة ما يسمى «الأوراد الاختيارية»، وهي التي يعطيها له المقدّم أو الخليفة حسب حالته، وقدرته على القيام بها، وهذه الأوراد الاختيارية لا حدود لها وهي من

دون تكليف.

علاقة الطريقة التيجانية بالطرق الصوفية الأخرى

تقوم علاقة مريدي التيجانية ومقدّميها وخلفائها بغيرهم من الطرق الصوفية على مبدأ تسير عليه الطريقة منذ نشأتها وهو : الاحترام والحب لجميع الناس، وحبُّ أهل الله في الله.

دورها في المجتمع الفلسطيني

يرى أصحاب الطريقة التيجانية أن دورهم منحصر في تربية أفراد ورعين، وتقاة، وملتزمين بما أمر الله، ومنتهين عمّا نهى الله عنه، وملتزمين بالسنة النبوية المطهّرة. ولا توجد للطريقة التيجانية أية نشاطات مادية، أو اجتماعية، أو سياسية، وغيرها.

رابعاً - الطريقة النقشبندية

النقشبندية كلمة فارسية من مقطعين هما: النقش: ويعني الحفر. والبند: ويعني الحجر. وهذا يعني أن النقشبندي تعني: النّقش على الحجر، وهو حفر لا يتأثر بالعوامل الطبيعية، فلا يندثر. والمعنى الباطني هو: أن كلمة الله، سبحانه وتعالى، محفورة في قلوب المريدين

حفراً غير قابل للزوال مع مرور الزمن.[74]

تأسيس الطريقة

يرى أتباع النقشبندية أنهم أخذوا مبادئهم من أربعة أشخاص يعتبرونهم هم المؤسسون لطريقتهم وهم: سلمان الفارسي، وأبو يزيد البسطامي، وعبد الخالق الغجداني، ومحمد بهاء الدين الأويسي البخاري المعروف بشاه نقشبند وبعضهم يعتبر الخليفة الراشدي الأول أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، هو المؤسس الفعلي، وأنه أخذ الذكر الخفي في الغار (غار حراء) عندما اختبأ فيه من كفار قريش مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فلما قال له: لا تخف إن الله معنا. فإنّما لقَّن أبا بكر الذكر الخفيّ الذي به استطاع أن يطمئن وتستقرّ نفسه في هذا الموقف الصعب[75]. وأن سلمان الفارسي، رضي الله عنه، رأى أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، يقول في نفسه: «الله، الله، الله، فسأله عن سبب ذلك، فأجابه أنه يحاول استرجاع الموقف في غار حراء. ثم نقلها إلى بلاد فارس فانتشرت أكثر من البلاد العربية؛ لأنهم بحاجة إلى طريقة تجعلهم أكثر خشوعاً وتقرباً إلى الله بديلاً عن تلاوة القرآن التي مارسها العرب؛ لأنهم أكثر فهماً لمعانيه ودقائقه.[76]

(74) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية. ص106.

(75) انظر: محمد درنيقة. الطريقة النقشبندية، ص18-19.

(76) انظر: محمد درنيقة. الطرق النقشبندية، ص10-11؛ سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص107-108.

أما الشيخ منذر العوري فيرى أن أبا بكر الصديق، وسلمان الفارسي، رضي الله عنهما لم يكونا متصوفين بالمعنى المعروف اليوم، بل كانت طريقتهما مجرّد سلوك، والذكر أخذه سلمان الفارسي، رضي الله عنه، عن أبي بكر الصديق ، رضي الله عنه، فنسبت إليهما الطريقة أولاً وعرفت بالصديقية[77]. ثم انتقلت إلى محمد بن القاسم ثم جعفر الصادق ثم أبي يزيد البسطامي ثم محمد شاه نقشبند الذي يعتبر المؤسس الفعلي للطريقة[78].

السند

للطريقة النقشبندية سلسلة سند يحرصون على الاحتفاظ بها تمسكاً بجذورهم الإسلامية، وهي مختصرة: الشيخ حسن الحسيني عن الشيخ ناظم الرباني الحقاني ..... عن الشيخ يوسف الهمذاني عن الشيخ الفضل بن محمد الفارمدي عن الشيخ أبو الحسن الخارقاني عن الشيخ أبو يزيز البسطامي عن الإمام جعفر الصادق عن قاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق عن سلمان الفارسي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم.

(77) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية.

(78) انظر: محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، ص10-18.

اختيار شيخ الطريقة

يحرصون على وجود شيخ للطريقة لكي يساعد المريدين ويُرشدهم، لكنهم يختلفون عن الطرق الأخرى في أن شيوخ الطريقة ليس من الضروري أن يكونوا من عائلة واحدة. واختيار الشيخ يعتمد على نشاطه، ومدى قدرته على نشر الطريقة؛ إذ يحق لشيخ الطريقة إتباع الطرق التي يراها مناسبة لتفعيل الطريقة، وتقديمها بطريقة سهلة تُمكّن المريد من قبولها والإقبال عليها. والشيخ هو من يختار الأوراد الخاصة بكل مريد وفق حاله، ونشاطه، وقدرته على تنفيذها، ويختار الأوراد من المصادر نفسها التي تختارها الطرق الأخرى وهي: آيات قرآنية، وكلمات وأدعية دينية، وذكر، وتسبيح لله سبحانه وتعالى[79].

وتنتقل المشيخة من شيخ إلى آخر على أساس: الكفاءة، والحفاظ على الطريقة، ومراعاة مصالحها، وليس على أساس النسب والقرابة كما في طرق أخرى. ويمكن للشيخ أن يعطي المريد إجازة إن وجد فيه أهلية لذلك وبخاصة تربية الأفراد وهو في إجازته يشهد للمريد بالقدرة على تسليك أُمور المريدين[80].

---

(79) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص110

(80) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية يوم الأحد 15 جمادى الأولى 1433 هـ الساعة الخامسة مساء في مسجد الإمام علي بالبيرة.

ووجود الشيخ في النقشبندية ضروري للمريد لأنه يشكل حماية له. والتصوّف لا يكون إلا بالشيخ ومعظم الشخصيات التي حصلت مع المتصوفة تمت، وهم في حالة خلوة كما حصل مع ابن عربي فقد سيطر عليه شعور بأن القلب قد فرغ تماماً إلا من وجود الله، سبحانه وتعالى، فيصبح المتصوف سكراناً[81].

ويعتبر النقشبنديون الرابطة مراً مقدّساً، وهي من أعظم طرق الوصول، وهذا الاعتقاد جعلها محل انتقاد من خصومها، ودفع شيوخها للدفاع عنها. والرابطة تعني «أن المريد يربط قلبه بالصادقين من المشايخ الذين نزّهوا نفوسهم عن الغير والسّوى»[82].

وقد اشترطوا في الشيخ شروطاً منها:

تجاوز الأربعين من العمر.

بلوغ رتبة أهل الفضل والراسخين في العلم.

الحصول على إجازة من شيخ معاصر.

---

(81) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية يوم الأحد 15 جمادى الأولى 1433 هـ الساعة الخامسة مساء في مسجد الإمام علي بالبيرة.

(82) محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، ص29.

يطبق الشريعة قولاً وفعلاً.[83]

أوراد للنقشبندية[84]

الأوراد والذكر ركن مهم عن النقشبندية، فلا يصل الصوفي النقشبندي إلى الله، سبحانه وتعالى، إلاّ من خلال الأوراد والذكر، وهم لا يُحدّود لذلك زماناً أو مكاناً معينين.

ولهم طريقان في الذكر هما:

الذكر الجهري؛ إذ يجمع المريدون معاً ويذكرون الله جهاراً واستمروا في ذلك حتى تولي شاه نقشبند المشيخة حيث قصر الذكر على النوع الأفضل والأعلى وهو الذكر الخفي.

الذكر الخفيّ، وهو أعلى أنواع الذكر وأفضلها، وقصر شاه نقشبند ذكر النقشبندية عليه، لكن المريدين من بعده عادوا للذكر الجهري.

والذكر غير محدّد بلفظ وإن كان أفضلها لفظ (الله)، ويمكن الذكر بعبارات أخرى: يا غفّار، يا رحيم، يا فتّاح. وهم يركّزون على

(83) محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، ص26.

(84) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص112.

الذكر بلفظ (الله) لأنها تُعبِّر عن المقصود، ويركّز عليها المريد، فلا يَسْرَح وهو يذكر، ولا يشرد ذهنه بل يبقى يقظاً متنبها.

وللذكر طريقان هما:

التلقين من الشيخ للمريد.

التلقين الصامت من المريد نفسه.

الذكر الخفي

يتميز النقشبندية عن غيرهم من الطريق الصوفية بهذا النوع من الذكر. وهو أن يحاول المريد كتم أنفاسه، ليصبح في حال شوق وحنين لله، سبحانه وتعالى. وهم في ذلك يعتمدون على القلب ويربطونه بالعقل ثم اللسان. وذلك لأن واجب الوقوف بين يدي الله سبحانه يقتضي الخشوع، والحركة تضعف الخشوع فلا يدمن الصمت والسكون في كل شيء.

من الأوراد والأذكار[85]

حمد الله - مائة مرّة.

(85) انظر: انظر: محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، ص38.

لا إله إلا الله مائة مرّة. ويضاعف الشيخ للمريد العدد وفق حالته حتى تصل إلى ألف مرة.

ذكر الخواجكان. وهي كلمة فارسية تعني الشيخ. وهم يلجأون إليه لنيل الثواب أو دفع المضة، ولهذا الذكر أركان منها: الخشوع، قراءة مجموعة من السور لله ورسوله وشيوخ الطريقة.

وهم لا تشغلهم طريقتهم عن كسب الرزق والعمل في أي نوع من العمل الحلال، فالشيخ عبد العزيز البخاري يعمل في السفارة الاسبانية بالشيخ جرّاح، والشيخ أهرام يمتلك محلاً تجارياً في باب العامود، والشيخ منذر العوري مدرساً في مدرسة النجاح بالبيرة وإماماً في مسجد علي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه.

هيكل بناء النقشبندية[86]

للنقشبندية بناء تنظيمي يقوم على:

القطب وهو الشيخ محمد ناظم حقاني.

الخليفة وهو محمد هشام القباني وهو زوج ابنة القطب محمد ناظم.

(86) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص114.

الأمير، ولكل قطر أو منطقة أمير، وفي فلسطين الأمير هو الشيخ عبد العزيز البخاري.

المريدون القادمون للذكر.

المرادون الملتزمون بالطريقة.

المجذوب، ويختلف كل مجذوب عن غيره، وهم أشخاص لا تتحرك مشاعرهم إلاّ لذكر الله، سبحانه وتعالى، وكلامهم غير مفهوم، لأنهم وصلوا إلى درجة عالية لم يصلها غيرهم. ويتمنى الشيخ أمير الطريقة عبد العزيز البخاري أن يكون مجذوباً.

ويرى الشيخ منذر العوري أن الشيوخ في هذه الأيام كثير، قد أحدث بعضهم بدعاً كثيرة في الطريقة من غير التزام بمبادئها، ومن الصعب إقرار هذه الرتب الهيكلية، وهناك مريدون كثيرون للطريقة لكنهم يسيرون عليها بصورة شكلية وهم لا يعرفون شيوخ الطريقة ومرشديها وهم لا شك يختلفون هو من يحقُّ له هو تولي هذه الرتب[87].

(87) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية.

علاقات النقشبندية مع غيرها من الطريق الصوفية[88]

علاقة أتباع النقشبندية تقوم على حُبّ الناس بعامة وأهل الذكر بخاصة، وهم يشاركونهم أفراحهم وأتراحهم. ويعاملون أتباع الطرق الأخرى معاملة حسنة فالشيخ عبد العزيز البخاري مقدّم الطريقة في فلسطين يؤدي الذكر مع أتباع الطريقة العلاويّة وفي زاويتهم، ويشاركهم احتفالاتهم حتى أن بعض العامة يعتقدون أن الزاوية النقشبندية هي نفسها الأفغانية ، وذلك جراء وجود الشيخ عبد العزيز البخاري مع إخوانه في الزاوية الأفغانية الكثير.

الزاوية النقشبندية[89]

للطريقة النقشبندية زاوية في بيت المقدس تعرف باسم النقشبندية نسبة إلى مؤسس الطريقة وناشرها في فلسطين في القرن العاشر الهجري الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند البخاري (وتعرف بالبخارية) أيضاً نسبة إليه. حيث كان ثرياً فاشترى قطعة أرض في بيت المقدس وبنى الزاوية عليها على جزء من الأرض، وجعل نصفها وعليه الزاوية وقفاً ذريا حصره في ذريته والنصف الثاني خيرياً. وبذلك حافظ البخاريون على زاويتهم ولم تندثر كغيرها من الزوايا.

---

(88) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص116-117.

(89) انظر: عارف العارف، المفصل، ص449؛ حمد يوسف، من آثارنا، ص318.

وكان هدف انشاء الزاوية هو توفير الطعام والشراب والإقامة للفقراء والمساكين وبخاصة من بخارى وتركستان وجاوة. وقد أعاد بناءها الشيخ عثمان بك الصوفي البخاري سنة (1025هـ/1616)، ثم جدّدها الشيخ حسن الأزبكي سنة (1144هـ/1731) فعرفت بالأزبكية.

تقع الزاوية عند باب الغوانمة في الجهة الشمالية الغربية من الحرم القدسي الشريف عند ملتقى طريق المجاهيدن بالطريق المؤدي إلى باب الغوانمة. وهي قريبة من الزاوية الأفغانية . وفي الزاوية مكتبة دينية ولغوية فيها عدد من المخطوطات، يصل إلى (170) مخطوطة بأيدي أبناء عائلة البخاري منذ القرن الثاني عشر الهجري، وفيها قبر والد الشيخ البخاري، وجامع يعرف بجامع الزاوية النقشبندية.

أماكن وجودها في فلسطين[90]

يوجد للطريقة النقشبندية أتباع في مناطق عدة من فلسطين، لكن لا يمكن إحصاؤهم ومعرفة أماكن وجودهم بدقة وذلك لأنه لا توجد عملية توثيق للمريدين حيث الطريقة مرتبطة بالقلب. وهم موجودون في القدس والخليل ونابلس وقلقيلية وغزة بنسب متقاربة واقل من ذلك في فلسطين المحتلة منذ وطولكرم، تليها جنين ثم رام الله وبيت لحم. وإذا وجد عدد منهم في منطقة ما فإنهم يلتقون في

---

(90) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص126.

مركز (زاوية) للذكر وتلاوة الأوراد.

خامساً - الطريقة العلاّوية(91)

سميت بذلك نسبة إلى الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، وهم يرون أن عليا بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، جاد إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلّم، وسأله عن أقرب الطرق إلى الله، وأسهلها على عباده، وأفضلها عند الله تعالى، فأجابه بأن عليه مداومة الذكر، فأجابه علي: بأن كل الناس يذكرون الله، فقال صلى الله عليه وسلّم: «يا علي، لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على وجه الأرض مَنْ يقول الله، فقال علي: كيف أذكر يا رسول الله؛ فقال له، صلى الله عليه وسلّم: أغمض عينيك، واسمع مني ثلاث مرّات، ثم قُلْ مثلها، وأنا أسمع، فقالن صلى الله عليه وسلم، : «لا إله إلاّ الله» ثلاث مرات مغمضاً عينيه، ثم قالها علي كذلك.

ولقّنها علي بن أبي طالب كرم الله وجهه للحسن البصري ثم الحسن لحبيب العجمي ثم حبيب لداود الطائي ثم داود لمعروف الكرخي ثم معروف للسري ثم السّري للجنيد ثم انتقلت إلى أرباب التربية، فلا مدخل على الله إلاّ من باب الذكر، وعليه فإن من الواجب على العبد أن يستغرق في الذكر، ويبذل جهده فيه، والذكر هو منشود

(91) انظر: السكندري، الحكم العطائية، ص80.

الولاية ولا بدّ في البداية والنهاية، ومن أُعطي الذكر فقد أُعطي المنشور، ومن ترك الذكر عُزل، وأنشدوا:

والذّكر أَعظمُ باب أنتَ داخلهُ ... للهِ فاجعل له الأنفاسَ حُرّاسا

تأسيس الطريقة في فلسطين(92)

مؤسس الطريقة حديثاً هو الشيخ أحمد بن مصطفى العلاّوي المستغانمي (ت13543هـ) وهو شيخ أُمي من الجزائر. وكان للطريقة ثلاثة شيوخ توزّعوا في عدّة بلدان، فقد انتقل الشيخ محمد هاشمي التلمساني إلى بلاد الشام وعنه أخذ الشيخ عبد القادر عيسى، ثم عنه الشيخ حازم أبو نزار، ثم عنه الشيخ مصطفى الغلالي في القدس الشريف، واتخذ فيها زاوية لأتباعه. ثم اتخذ زاوية في السواحرة الغربية بالقدس الشريف، ثم نقلها إلى المأذنة الحمراء، ثم إلى الأفغانية.

ومن أهم شيوخها الشيخ أحمد أبو العباس بن مصطفى بن عليوه الذي كان مقدّم الطريقة العلاوية وغوث العرص فيها.

(92) انظر: سهير اسم، الطرق الصوفية، ص128.

أركان الطريقة العلاوية

تعتمد الطريقة العلاوية على أركان عديدة أهمها:[93]

كسر النفس، والبعد عن المعاصي، ومحاربة الأهواء.

ضرورة محاربةأربعة أمور هي: النفس، والدنيا، والهوى، والشيطان.

محبة الآخرين، وصحة العقيدة.

حسن الأدب والصدق، وفوق العزيمة، والامتثال للشيخ.

النظر إلى الدنيا على أنها دار ممر وامتحان، وأنّها جيفة طُلاّبها كلاب.

الوقوف عند حدود الله، سبحانه وتعالى، وعدم تجاوزها. وبذلك يقضي على هو النفس.

بناء على ذلك تظهر أهمية الشيخ للمريد حيث يقوده ويوجهه إلى كل ما فيه خير وصلاح. وبالمقابل فإن على المريد أن يبوح لشيخه بكل شيء يواجهه في حياته.

(93) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص130.

أذكار الطريقة العلاوية وأورادها[94]

للطريقة العلاوية كثير من الأذكار بعضها قديم وبعضها الآخر جديد، وهم يسعون إلى ايصالها للمريدين من خلال الوعظ والارشاد. ولا يمكن فهمها بشكل واضح من غير إرشاد من شيخ الوعظ والإرشاد. ولا يمكن فهمها بشكل واضح من غير إرشاد من شيخ أو مقدّم، وبذلك يتوجب على المريد حضور دروس الطريقة أو حلقاتها حيث يمكنه ربط الواقع النظري بالعملي التطبيقي في هذه الأذكار، وأهمها:

الورد العام :يتكون من آيات قرآنية وألفاظ دينية تطابق روح العصر، ولهذا الورد مهمة هي تخليص النفس مما تحصده الحواس ليلاً ونهاراً . ويكون بعد صلاة الصبح والمغرب حيث تسود السكينة ويسهل الاقتراب من الله سبحانه وتعالى. وهذا يتأتى بالمداومة على الورد. ويتضمن قراءة سورة الواقعة، ثم دعاء خاص، ثم قراءة الفاتحة لشيوخ الطريقة وأموات المسلمين.

الاستغفار، والصلاة على النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا إله إلاّ الله. مائة مرة لكل واحدة، ويتم من بعد صلاة الفجر وحتى صلاة المغرب، ومن بعد صلاة المغرب حتى بعد صلاة الفجر في اليوم الثاني.

(94) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص 132.

الاستعاذة من الشيطان الرجيم مرة، والبسملة ثلاث مرات، ثم قراءة (وما تُقدمُوا لأنفسكم من خير تجدوه عند اللهِ هو خيراً، وأعظم أجراً) والاستغفار بصيغة «استغفروا الله إن اللع غفور رحيم» مرّة، ثم «استغفر الله» مائة مرة، ثم ينتهي بالقول «استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحيّ القيوم واتوب إليه». وغير ذلك من الأوراد.

أما الأذكار فإن أتباع العلاّوية فإنهم يحرصون على اختيار الزمان المناسب للذكر من حيث الفراغ كي يتسنى لهم الخشوع، وعليه فإنهم يختارون وقت أذكار أورادهم ما قبل الفجر، أو ما بين المغرب والعشاء، أو في الثلث الأخير من الليل. كما يحرصون على اختيار المكان المناسب وهم يفضلون: مواضع الصلاة، أو المساجد، أو الزوايا، كما يحرصون على اختيار افخوان الذين يشاركونهم الذكر لأن ذلك مهم في إطالته.[95]

والطريقة العلاّوية تهتم بالذكر في تربية مريديها لأنه يُقرّب إلى الله سبحانه وتعالى، ويحتاج إلى حضور. والقاعدة عندهم تقول: «من ذكر الله في غفلة استوجب الطر أو اللعنة». والذكر يحتاج إلى تركيز القلب واللسان. والكيفية لا تعطى إلا لسائر الطريق والمريد فقط. وعليه فإن للعلاّوية أسرار لا يصل إليها إلا المريدون للطريقة.[96]

---

(95) انظر: عبد القادر عيسى، حقائق عن الصوفية، ص51.

(96) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية. ص 134.

الورد الخاص يأخذ المريد بعد أخذ الورد العام من الشيخ، وهو ذكر الله، سبحانه وتعالى، بكيفية مخصوصة حسب تلقي المريد نفسه. وبناء عليه فإن لكل مريد ذكر خاص به قد يتفق مع آخرين وقد يختلف عنهم.

ويعتبر أتباع الطريقة العلاّوية الحركة في الذكر وتلاوة الأوراد أمراً مقبولاً لكن بقيود، والاهتزاز هو في الأساس انسجام، وحدث عفوي دون تكلف. وشيخ الطريقة العلاّوية عندما يعلّم المريدين كان يُشوّقهم ويجذبهم بالتنويع في الوسائل؛ فقد يقرأ أبياتاً من الشعر، أو فقرات من كتب للطريقة مثل «إيقاظ الهم» وذلك حتى يبعد الملل عن المريدين.[97]

وهم يهتمون بما يُسمى الحضرة لإشغال الحواس ظاهراً وباطناً عن الملهيات والمغيرات، حيث يجتمعون يومي الأحد والخميس من كل أسبوع بعد صلاة العشاء، ويشكل الفقراء في اجتماعهم حلقة يتوسطها رائد، ويحجب النور، ويغمض المريدون عيونهم لكي تجتمع قلوبهم وحواسهم على الذكر فلم يأخذون يترويد اسم الله الأعظم ببطء ثم تزداد السرعة فينضبون وقوفاً، وتزداد سرعتهم، وتتحرج أصواتهم ويباد الذكر بترد الأنفاس وللغناء عن المحسوسات فيقولون آه، آه، آه.

---

(97) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص135.

ووجود فاصلتين بعد التأوه الذاتي يدل على أن الترديد يأخذ بالبطء. ثم ينتهي رائد الحضرة بما شاء من القول للأمة، وقراءة الفاتحة للرسول، صلى الله عليه وسلّم، ولشيوخ الطريقة. ثم يقولون كلهم : «لا إله إلا الله» ، ثلاث مرات ثم محمد رسول الله. ثم يقرأون الفاتحة للسلسلة المباركة[98].

الهيكلة

تتشكل العلاوية من : القطب وهو الشيخ أحمد بن مصطفى العلاّوي ، رضي الله عنه، ثم الخليفة وهو مصطفى الغلالي، وقد أعطى الحاج مرتضى عبد الباسط التميمي رضي الله عنه، الذي أعطى الشيخ مازن أهرام (وهو من مواطني القدس في حي شعفاط) . ثم الأمير، وهو يوجد في كل منطقة للطريقة فيها أتباع وهو في فلسطين كلها الشيخ مازن أهرام. ثم المريد: وهو القادم إلى الذكر، ثم المراد: وهو الملتزم، ثم السلك: وهو السائر في الطريق، ثم المجذوب. وهناك فرق بين مجذوب وآخر. ولا يعترض على المجذوب ولا يُسأل الدعاء لأنه غائب عن نفسه في شهود الحق وبذلك فإنه لا ينفع إلا نفسه، أما السالك فينفع نفسه وإخوانه[99].

(98) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص136؛ السعافين، المبادئ العامة، ص10.

(99) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص 137.

وتولي الرتب في الطريقة ليس وراثة بل الأمر أقسام إلهية، ويحق لشيخ الطريقة اتباع ما يشاء من السبل من أجل تنشيطها، وتقديما بطريقة مرنة ومقبولة للمريدين[100].

اختيار شيخ الطريقة[101]

يقوم شيخ الطريقة بنقل الطريقة إلى شيخ آخر كي يدير شؤونها وأمورها من أجل التسهيل والتسليك لأمر المريدين. وهم يرون أن ذلك يتم من خلال نور يقذفه الله على قلب المريد. وهم لا يختلفون على الشيخ الذي يتم اختياره.

ويتركز دور الشيخ في تطوير ما يُناسب المريد، ولا يبتدع أشياء من هو نفسه بل حسب حاجة المريد. لكن من حقه أن يضيف عدداً من الأوراد والأذكار للمريد وفق حاجته، ورغبته، وقدرته، وبذلك فإن على المريد أن يُصرّح للشيخ عن حاله ولا يكتم شيئاً عنه لكي يتمكن من توجيهه بطريقة سليمة.

(100) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص138.

(101) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص138.

أخذ العهد والبيعة[102]

لا تختلف العلاّوية عن غيرها في البيعة وأخذ العهد، وهم يعتبرون ذلك سيراً على الكتاب والسنة. والعلاّوية يُسمّون العهد والتلقين والإذن والبيعة بالقبضة. أي أن كلا منهما يقبض على يد الآخر.

وللعهد نواقض منها: الظاهر، مثل: الكذب، والغيبة، والنميمة، والسبّ والشتم، والقذف، وسرعة الغضب. ومنها الباطن مثل: الرياء، والحسد، والبغض، والعداوة، والفسق، والخديعة، والكبرياء، والكسل عند الطاعة. وأهم النواقض عند الصوفية هما: مجالسة العوام، وحبي الأموال إلى درجة كبيرة.

العلاقة مع الإخوان، والطرق الأخرى[103]

يحترم المريد في الطريقة العلاّوية إخوانه، ويحب لهم ما يحب لنفسه، ولا يهجرهم ويحمل لهم كل طيبة، ويبش في وجوههم.

أما علاقته مع شيخه فتقوم على الاحترام والتقدير، وهو لا يعصيه، ولا يُناقشه، ويأخ أوامره على محمل الجد، ويُؤمن بأن شيخه يحمل له كل الخير والصفاء، ويقوده إلى الخير، ويصدقه القول. وهو

(102) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص139؛ السعافين، المبادئ العامة، ص4-5.

(103) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص140-141.

مستسلم له استسلام الميت للمغتسّل.

وهم يحترمون غيرهم ويعاملونهم معاملة حسنة سواء أكانوا على طريقة من الطرق الأخرى أم لا طريقة صوفية لهم.

الزاوية العلاّوية[104]

يلتقي أتباع الطريقة كغيرهم من أتباع الطرق الأخرى، مع شيخهم في الزاوية، ويقوم الشيخ مازن أهرام مقدّم الطريقة بإعطائهم الدروس والمواعظ كل يوم جمعة. وزاويتهم تقع في الحرم القدسي الشريف وتحمل اسم «زاوية الشيخ أحمد بن عليوة رضي الله عنه».

كما أنهم يدرسون مريديهم كتاب «إيقاظ المهم في شرح الحكم» لابن عطاء الله السكندري وذلك بناء على وصية الشيخ العلاّوي. فضلاً عن حكم الشيخ العلاوي ومجموعة أخرى من الكتب. وهم يحثُّون أتباعهم على طلب العلم.

(104) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص144-145.

انتشارها في فلسطين[105]

تنتشر الطريقة العلاّوية في عدة مناطق من فلسطين أهمها: القدس وهي أكبر مركز لها، كما يوجد لها أتباع في الخليل وغزة. وبعد ذلك لهم وجود أقل في بقية المدن وأهمها على الترتيب: جنين ثم قلقيلية ثم نابلس ثم رام الله ثم طولكرم ثم بت لحم ثم باقة الغربية في فلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ).

سادساً ـ الطريقة العلية القادرية الكسنزانية

إحدى الطرق المتفرّعة عن الطريقة القادرية

وجودها في فلسطين[106]

يعود وجودها في فلسطين إلى سنة (1414هـ1993) عندما تم تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية بناء على اتفاق أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وسلطة الاحتلال الاسرائيلي، حيث عاد إلى أريحا رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ورئس السلطة الوطنية للفلسطينية ياسر عرفات باعتباره أحد مريدي الطريقة، ومعه عدد من منتسبي

(105) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص146.

(106) مقابلة عبد الكريم نجم، يوم الخميس 6 جمادى الأخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

منظمة التحرير وهم من مريدي الطريقة.

حيث أوجد الرئيس ياسر عرفات المناخ المناسب لانتشار الطريقة في فلسطين، وتم تكليف الشيخ عبد الكريم محمد ناجي نجم وكيلاً للطريقة في فلسطين من قبل شيخ الطريقة في العالم الموجود في العاصمة الأردنية عمّان وهو الشيخ محمد عبد الكريم الكسنزاني الحسيني وذلك في العام (1416هـ/1995)، وتم توجيه كل دراويش (مريدي) الطريقة القدماء والجدد للإلتفاف حول الوكيل عبد الكريم نجم.

وللطريقة أتباع من فئة (الدراويش) في كل أنحاء فلسطين ومنهم الشيخ عبد السلام مناصرة وأولاده وأحفاده وغيرهم في مدينة الناصرة.

أما زوايا الطريقة فلها زاوية كبيرة في مدينة قلقيلية أسست سنة (1418هـ/1997)، وتحمل اسم الطريقة. كما توجد زوايا في كل من قرية عزون قضاء طولكرم، ونابلس والخليل ولا توجد زوايا في فلسطين المحتلة منذ (1368هـ/1949)، ولا في قطاع غزة.

تفسير اسم الطريقة[107]

يفسر أهل الطريقة اسم طريقتهم كما يلي: العلية: نسبة إلى الخليفة الراشديّ علي بن أبي طالب، كرّم الله وجهه، باب مدينة العلم. والقادرية: نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ) مؤسسها. والكسنزانية: مصطلح باللغة الكردية يعني ما يُدرك بالقلب؛ لأن علم التصوف في بداياته عقلي ثم يتحوّل إلى ذوقي.

مراتب الطريقة[108]

للطريقة ثلاث مرات هي:

الشيخ: وهي غير موجودة في فلسطين.

الوكيل: وهي مرتبة إدارية، لتسهيل حياة وعمل ونشاط أتباع الطريقة، من حيث الالتزام بالأدوار والأذكار. ولا سلطة روحية له على المريدين (الدراويش) الذين يستمدّون مَدَدهم الروحي من شيخ الطريقة روحياً.

---

(107) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

(108) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

الدرويش (المريد): كلمة تركية تعني العارف، والقاعدة عند أتباع الطرقة تقول: إن كان عارفاً بنفسه فقد عرف ربه»، وهي مرتبة عالية لا يصلها إلا المتحقّق (العارف بالله). وبذلك فهي غير موجودة في فلسطين بهذا المعنى.

وهذه الأيام تطلق لفظة الدرويش على مريدي ومحبي مشايخ الطريقة.

طريقة أخذ العهد في الطريقة[109]

يمكن للإنسان العادي الذي يرغب بأخذ الطريقة أن يأخذها عن الشيخ أو وكلاء الشيخ أو المرشدين المجازين (وهم دراويش مسموح لهم إعطاء الطريقة) بالمصافحة بين المعطي المريد فيوقل المرشد الفقرات التالية ويردّدها خلفه المريد:

بسم الله الرحمن الرحيم ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن سيدنا محمداً رسول الله، صلّى الله تعالى عليه وسلّم تسليماً.

آمنت بالله ... وملائكته وكتبه ورسله ، والبعث من بعد الموت ، والقضاء والقدر خيره وشرّه من الله تعالى.

---

(109) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

تُبْتُ وبايعت على يد قدرتك يا رب العالمين.

تُبْتُ وبايعت على يد حضرة الرسول ، صلى الله تعالى عليه وسلّم تسليما.

تُبْتُ وبايعت على يد حضرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

ومنه يداً بيد على يد مشايخ سِلْسلتي الطريقة إلى حضرة الشيخ معروف الكرخي قُدّسَ سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ داود الطائي ، قُدّس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ السّري السقطي، قُدّس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ الجنيد البغدادي، قُدّسَ سرّه.

ومنه يداً بيد إلى يد الشيخ عبد القادر الجيلاني، قُدّس سرّه.

ومنه يداً بيد إلى يد الشيخ إسماعيل الولياني، قُدّس سرّه.

ومنه يداً بيد إلى يد الشيخ الغوث عبد الكريم شاه الكسنزان، قُدّس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ الغوث عبد القادر الكسنزان، قُدّس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ الغوث عبد الكريم الكسنزان، قُدّس سرّه.

ومنه إلى يد حضرة الشيخ محمد الكسنزان شيخ الطريقة العلية القادرية الكسنزانية.

ورضيتُه شيخي ومُرشدي في الحياة الدينا والآخرة، والله على ما أقول شهيد.

ثم يقول المرشد للمريد: أنا أعطيتك البيعة وكالة عن حضرة الشيخ محمد عبد الكريم الكسنزان الحسيني، قبلت؟

فيقول المريد : قبلت.

فتُقرأ سورة الفاتحة تبركاً استمداداً لفَيْض بركاتها.

وتنفرد الطريقة عن غيرها من الطرق في فلسطين بوجود البيعة؛ وذلك لوجود شيخ لها، وافتقار الطرق الأخرى. غالباً. إلى شيوخ كُمَّل.

أوراد الطريقة

للطريقة أوراد، وتسابيح وأذكار في ظل آيات القرآن الكريم

والسنة النبوية المطهّرة وهي قسمان هما:(110)

الأوراد العامة : وهي تسعة عشر وِرْداً أجازها شيخ الطريقة الغوث محمد الكسنزان الحسيني قُدس سرده، ويسمونها «أسلوب التسبيحات العامة» ومنها: لا إله إلا الله، الله ، يا هو ، يا حيّ، يا واحد، يا عزيز، يا ودود، يا رحمن، يا رحيم، وغيرها. وكلها تقال مائة ألف مرّة.

الأوراد اليومية: وهي كثيرة، أجازها شيخ الطريقة، ويسمونها «أسلوب التسبيحات اليومية» وهي تقرأ بعد الصلوات، وفي كل يوم، وبعد صلاة الجمعة. وعدد مرّات قراءتها مختلف، ومنها مثلاً: بعد صلاة الفجر، لا إله إلا الله (300 مرّة)، لا إله إلا الله محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في كل لمحه ونفس عدد ما وسعه علم الله (100 مرة)، الله (300مرة)، سورة الفاتحة (300 مرة) ، استغفر الله العظيم (100 مرّة).

سند الطريقة(111)

يعتقد أتباع الطريقة أنها أنزلت من الله، سبحانه وتعالى ، إلى

(110) انظر : نهرو الحسيني، الأوراد ، ص17-22.

(111) انظر : نهرو الحسيني، الأوراد ، ص 25-26.

سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، ثم انتقلت إلى علي بن أبي طالب ، كرّم الله وجهه، ومنه تفرّعت بجناحين، والتقى الجناحان عند الشيخ معروف الكرخي البغدادي.

والجناحان هما: الجناح الذهبي: من علي بن أبي طالب، إلى الإمام الحسين، إلى علي زين العابدين، إلى محمد الباقر، إلى جعفر الصادق، إلى موسى الكاظم، إلى علي الرضا، إلى الشيخ معروف الكرخي.

والجناح الثاني: من علي بن أبي طالب، إلى الشيخ الحسن البصري إلى حبيب العجمي إلى داود الطائي إلى معروف الكرخي... إلى أن تصل الشيخ محمد الكسنزانيئيس الطريقة العلية الكسنزانية في العالم، وهو الموجود اليوم في عمّان عاصمة الأردن.

نشاطات الطريقة(112)

يوجد للطريقة مؤسسات اجتماعية لخدمة الشعب الفلسطيني ومنها:

- جمعية المعراج للإغاثة والتنمية :

(112) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

وتأسست سنة (1419هـ/1998) في القدس ولها مقرّات في رام الله، وقرية عابود قرب رام الله، وهي تسعى إلى تثبيت المواطن الفلسطيني في أرضه من خلال تمكين المرأة الفلسطينية، ومدّها بالمشاريع المدرّة للدخل في القرى المتضرّرة من الاستيطان، وجدار الفصل العنصري. مثل : مشروع تربية النحل لإنتاج العسل، وتربية الأغنام، وتمويل تعليم الفتيات في الجامعات وهذا للأسر المستورة، وكفالة الأيتام.

المساهمة في ترميم الزوايا في البلدة القديمة بالقدس ومنها الخانقاة الصلاحية سنة (1417هـ) حيث تمت إقامة الاحتفالات الدينية فيها مثل : المولد النبوي ، وحلقات الذكر ، ومناسبة الهجرة النبوية الشريفة.

تعمل على المشاركة في إحياء المناسبات الدينية بهدف تعريف عامة الناس بها، كما أن بعض مريديها يعظون الناس في المساجد بهدف إرشادهم إلى طريق الإسلام السليم.

علاقة أتباع الطريقة بعضهم ببعض ومع الطرق الأخرى[113]

أساس علاقة أتباع الطريقة فيما بينهم هو علاقة الأخوة، وبينهم وبين الشيخ الطريقة هو علاقة الأبوة الروحية.

أما علاقتهم مع أتباع الطرق الأخرى فهم ينظرون إليهم على أنهم أُخوة الطريق، أي طريق حضرة الرسول محمّد، صلّى الله عليه وسلّم، إلى الله، سبحانه وتعالى.

المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى - تأسيس المجلس وعضويته

تأسس بقرار رسمي من رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية ياسر عرفات في أوائل عام (1416هـ/1995) ، وبناء على سلسلة من المشاورات بين أتباع أغلبية الطرق الصوفية في فلسطين.

وقد عين الشيخ محمد سعيد الجمل من القدس رئيساً للمجلس، وتم تعيين د. سعدات جبر رئيساً للمجلس عام (1431هـ/2009) بسبب كبر سن الشيخ محمد سعيد الجمل. والشيخ عبد الكريم نجم من رام

(113) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

الله أميناً للسّر، وعضوية كل من: د. سعدات جبر من رام الله، والشيخ عفيف القاسمي من زيتا بطولكرم، و د. موسى عابدين من القدس، ود. عبد الرحمن عبّاد من بيت لحم، و د. محمد نجيب الجعبري من الخليل، والشيخ جهاد رضوان الكيلاني من طوباس، والشيخ محمد علي كامل زكارنة من قباطية، والشيخ عبد الحليم متاني من قلنسوة، والشيخ عبد السلام مناصرة من الناصرة، والشيخ عبد الله الرفاعي والشيخ محمد جمال أبو الهنود من غزّة.

والمجلس مؤسسة أهلية وطنية معترف بها من السلطة الوطنية الفلسطينية، ويتكون من أغلبية الطرق الصوفية الموجودة في فلسطين ولها تأثير فاعل، وهو يهتم بشؤون الشعب الفلسطيني بعامة، إذ يسعى إلى خدمة أبناء الشعب الفلسطيني بكل أطيافهم ومعتقداتهم، ويدعم برنامج تحرير فلسطين من الاحتلال الاسرائيلي.

أهداف المجلس

يسعى المجلس إلى تحقيق جملة من الأهداف غير المعلنة رسمياً ومن أهمها:

جمع الطرق الصوفية في فلسطين في إطار واحد، لأن الصوفية يشكلون نسبة غير قليلة من الشعب الفلسطيني الصامت الذي لا

يتدخل بالشؤون السياسية. وذلك بهدف ترتيب وتنظيم العمل الصوفي بحيث يكون قادراً على التأثير في مجريات القضية الفلسطينية لاحقاً.

فتح قناة اتصال جادة مع الطريق الصفية والمجالس الصوفية في البلدان العربية والاسلامية بهدف حشد الدعم اللازم للقضية الفلسطينية وتشكيل جبهة عربية إسلامية من أتباع الطرق الصوفية والمجالس الصوفية في البدان العربية والإسلامية بهدف حشد الدعم اللازم للقضية الفلسطينية، وتشكيل جبهة عربية إسلامية من أتباع الطرق الصوفية داعمة للقضية والسلطة الوطنية الفلسطينية.

نشر الوعي السليم للإسلام المعتدل الوسطي السليم بين أبناء الشعب الفلسطيني في مواجهة حملات التشويه الغربية للإسلام التي تسعى إلى صبغه بصبغة التطرق والإرهاب.

نشاطات المجلس

يقوم المجلس بسلسلة من النشاطات العملية والعلمية في المجتمع الفلسطيني ومن أهمها:

إقامة المحاضرات والندوات الدينية العلمية لتوعية الناس بالإسلام والطرق الصوفية، و زيادة الوعي الأخلاقي السليم في أ وساط المسلمين.

المشاركة في المناسبات الرسمية التي تنظمها السلطة الوطنية الفلسطينية مثل: إحياء المولد النبوي الشريف، والإسراء والمعراج، والهجرة النبوية الشريفة، وغيرها من المناسبات.

تقديم الاستشارة الدينية للسلطة الوطنية الفلسطينية والمؤسسات المدنية في قضايا ذات بعد ديني.

الخاتمة

بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث تمكنت من التوصل إلى النتائج الآتية:

الطرق الصوفية في فلسطين هي امتداد طبيعي لها في البلدان العربية والإسلامية مع وجود خصوصية للمشايخ والمريدين الموجودين في فلسطين نظراً لوجود الأماكن المقدّسة فيها، والظروف السياسية الصعبة التي يعيشها الصوفية بخاصة وأهل فلسطين بعامة.

إن أدبيات الطرق الصوفية مُتعدّدة ومتنوعة ويصعب حصرها ومنها: الأذكار، والأوراد، والأشعار، والمؤلفات في موضوعات علمية مختلفة وأهمها الفقه، والسيرة النبوية، والتفسير.

كثرة الطرق الصوفية، وتغلغلها في مختلف فئات الشعب

الفلسطيني، وكثيرون من أتباع هذه الطرق لا بل أغلبهم يمارسون حياتهم الدينية، ولا يُصرّحون بتصوّفهم لأسباب كثيرة.

نشاطات الطرق الصوفية متنوّعة، لكنها في الأغلب محدودة، وتقتصر - غالباً - على المريدين وأحبابهم إلا في الطريقة الخلوتية فإن نشاطها يعمّ كل فئات المجتمع. مع ملاحظة أن خدماتها التعليمية والعلمية تركّزت في فلسطين.

الطرق الصوفية في بلاد الشام وأنماط التدين الشبابية

عبد الجليل علي العبادلة(*)

الحديث عن الطرق الصوفية عموماً وفي بلاد الشام خصوصاً يستدعي الحديث عن ماهية الطريق المعتبرة عند أئمة هذا الشأن، وما الذي يبلغه المريد الصادق من السير والسلوك فيها، وعن سبب تعددها وتنوع مشاربها، ووصف البعض منها بالخصوصية والآخر بالشعبية، وآثارها في التدين عامة وفي الشباب خاصة. ذلك لنعطى البحث حقه في الكشف عن الحقيقة التي أسدل الستار عليها، فغربت شمسها عن الأنظار، ولم تواجه من قبل معظم الأحزاب والجماعات الإسلامية إلا بالتشويه والإنكار، والتطاول على حرمة العديد من أئمتها الأعلام جهلا بالدين أولاً وبحقيقة ما ورثوه ثانياً وعجزهم عن فهم ما نطقوا به من العرفان، وكشفوا عنه من أسرار البيان.

(*) أستاذ بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية.

هذا وأودُّ التنبيه على أن حديثي عن الطرق الصوفية في بلاد الشام هو في جُلّه قائم على مخالطتي بهم ومعاشرتي لهم، خصوصاً وأنني كلفت في فترة سابقة مع بعض الزملاء بإنشاء مجلس أعلى للطرق الصوفية في الأردن يجمع صفوفهم ويوحد كلمتهم. الأمر الذي استدعى الاجتماع بهم والتشاور معهم، والتعرف على واقع كل منهم عن كثب.

التعريف بالطرق الصوفية وثمارها، واختلاف مشاربها وتنوعها

الطرق: جمع طريق، والطريق في اللغة: السبيل الذي تطرقه أرجل السالكين، يذكّر يؤنث.

وأطلق على المسلك الذي يسلكه الإنسان محموداً أو مذموماً لأنه يسير عليه.

والطريق: الممر الواسع الممتد أوسع من الشارع. والطريقة كالطريق تكون في الحسي وفي المعنوي وهي الحال والسيرة حسنة أو سيئة. وأكثر ما استعمل الطريق والطريقة في القرآن الكريم للمسلك الذي يسير عليه الإنسان[1].

(1)مجمع اللغة العربية-القاهره. معجم ألفاظ القرآن الكريم. الطبقة الثانة. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنه 1390 هـ- 1970م.حـ2 ص132 – 133 المعظم الوسيط . مجمع اللغة العربية. مطبعة مصر 1381 هـ - 1961 م حـ 2 ص 562.

أما الطريقة في إصلاح القوم: فهي المنهج الذي يسلكه الشيخ المربي مع مريديه تزكية لنفوسهم وتطهيراً لقلوبهم لينالوا من ثمار أعمالهم وجهادهم ما أعده الله لعباده الصالحين.

ومن الجدير بالذكر أن الطريق المعتبرة عند أئمة القوم هي التي يكون الشيخ فيها قد سلك الطريق على يد عارف بالله ولي من أولياء الله؛ وأجازه فيها وأذن له في تسليك المريدين، ولا بد أن يكون سنده متصلاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فمتابعة النبي صل الله عليه وسلم في أخذ العهد بتلقين الذكر وبالمصافحة ولبس العمامة والخرقة، لا زال سنة متبعة يتوارثها إمام عن إمام إلى يومنا هذا.

فكتاب «الأسانيد» يكشف بجلاء لا لبس فيه عن سلسلة كل طريقة من الطرق المعتبرة بالسند المتصل إماما عن إمام وشيخا عن شيخ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحرصهم على معرفة آبائهم في الطريق أشد من حرصهم على آبائهم في النسب.

فقد ذكر في مقالته سنده بحديث المصافحة عن مشايخه الذين أخذ عنهم العهد بالمصافحة التي تسلسلت فيهم إلى أنس بن مالك رضي الله عنه الذي قال: صافحت بكفي هذه كفّ رسول الله صلى الله عليه وسلم فما مسست خزاً ولا حريراً ألين من كف رسول الله[2].

(2) محمد أبي المحاسن القاوقجي:شوارق الأنوار الجلية في أسانيد السادة الصوفية ص 241. مخطوط بقلم

وكذلك التلقين بالعهد والذكر فقد أورد بالنسد المتصل أن الحسن البصري حين منع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه القُصَّاص من الحديث في مسجد البصرة ولم يقر غير الحسن البصري بعد أن سأله وأحسن الإجابة، فلما علم أنه أمير المؤمنين قام يهرول حتى لحقه عند باب المسجد فانكب على قدميه وقال: يا سيدي بفضلك إلا ما لقنتنى كما تلقنت من رسول الله فلقنه[3].

وتلقين الذكر عن شيخ مأذون له سر عجيب، فكنت لا أعرف أن القلب يذكر، حتى لقنت الذكر القلبي في بداية طلبي للعلم الشرعي بالأزهر الشريف، عندها أدركت معنى قوله تعالى «ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا»[4]. ليس هذا فحسب فإذا كان الذكر القلبي يحصل بعد مرحلة من الذكر اللساني، وجدت ما هو أسرع ذكراً من القلب وأكثر حضوراً وهو الذكر بالسر والأخفى، وأدركت حينها معنى قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين»[5].

والمجمع عليه عن أئمة القوم أن مبنى الطريق على أمرين: كمال

الشيخ المجاز من قبل مؤلفه محمد بدران الذي أجاز به الدكتور محسن اللبان الشاذلي الحسنى، وهو بدوره أجازني به مصافحة وأهداني هذه النسخة.

(3) محمد القاوفجي مشارق الانوار، ص 86.

(4) الكهف: 28.

(5) العنكبوت: 69.

الشيخ وصدق المريد ومرادهم بكمال الشيخ الوراثة الكاملة للأمانة التي حملها رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم وصدق المريد تجرده من كل غاية ومقصد في سلوك الطريق غير وجه الله تعالى . فإن الله جلّ جلاله قد قسّم الناس ثلاثة أقسام في كتابه الكريم، فقسم لم يرد إلا الحياة الدنيا وبين مصيره، وقسم أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن وقد شكر سعيه، أما الصنف الثالث فهم الذين خصهم بالمعية المحمدية لا ينفصل عنهم ولا ينفصلون عنه بأمر من الله حيث قال سبحانه مخاطباً نبيه:

«واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا»[6]. وأخذ العهد الذي هو البيعة لهذا الإمام الوارث على ما بايع الصحب الكرام عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرط لازم لبلوغ الهداية، لأن مبايعة خلفاء رسول الله الذين خلفوه في حمل الأمانة إنما هي بيعة لرسول الله وبيعة رسول الله إنما هي البيعة لله، كما قال سبحانه «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم»[7].

وقد جعل الله سبحانه اتباع الولي المرشد باب الهداية إليه، وكل ما سواه مقفلة أبوابها عن الله كما قال سبحانه «ومن يضلل فلن

(6) الكهف: 28.

(7) الفتح: 10.

تجد له ولياً مرشدا» فمن نال من وارث منهم عهداً فقد فاز لأنهم لا يعطون العهد إلا بإذن من الله، ولأن في العهد سراً هو الحامل لهم على الهداية، وبه تنال الإمامة، وهو محرم على الظالمين الذين لم يقلعوا عن ظلمهم، ويتوبوا توبةً نصوحا لربهم، وهذا صريح قول الله تعالى لسيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين طلب الإمامة في ذريته «قال ومن ذريتي قال لاينال عهدى الظالمين»[8].

والسر في العهد الذي له الخاصية في أن ينال المتقين دون الظالمين فمن ناله سر العهد جعله الله به من الأئمة الذين يهدون بأمر الله إلى صرط الله المستقيم، كما قال سبحانه: «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا»[9].

وقد سمعت شيخى الوارث المحمدي الكامل يقول: من وضع يده في يدنا نجا إلى الأبد. وزاد حتى لو نقض العهد فإن الله لا ينقض عهده وميثاقه. لأن النقض إذا حصل فلشبهة أو ظلمة تعتريه، فالله جل جلاله هو الذي تكفل بهذا المؤمن به أن يخرجه من الظلمات إلى النور. ولا يكون ذلك إن كان إلا لحكمة اقتضاها أمر السير والسلوك وهو أمر يدق فهمه على أكثر العقول.

---

(8) البقرة: 124.

(9) الأنبياء: 73.

ثمرة الطريق

الثمار التي ينالها المريد حسب جده واجتهاده هي التي ندب الله إلى طلبها في كل ركعة يصلونها، وهي الهداية إلى الصراط المستقيم، الذي جعل ثمرته بلوغ ما أنعم الله به على من هداهم إليه وخصهم به. فقد كشف عنهم بقوله: «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا»[10]. ومن الواضح في القرآن الكريم ما خص الله به كل صنف من هؤلاء من النعم الظاهرة والباطنة ومن صنوف الكرامة والتكريم ما لا يخفى.

فمن أطاع الله طاعة نبي من الأنبياء وصبر صبره، وجاهد جهاده، أفاض الله عليه من نعمه ما أفاض به على هذا النبي، وأورثه ميراثه من العلم والحكمة، والآيات والأخلاق والآداب والأحوال والصفات التي خصه بها. والله سبحانه يقول: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلّم الله، ورفع بعضهم درجات»[11].

وهذا واقع ما نطق به الحديث الصحيح «العلماء ورثة

---

(10) النساء: 69.

(11) البقرة: 352.

الأنبياء»[12]. فإذا كان صاحب الحق في الميراث الدنيوي ينال من المتوفى كل ما حاز عليه وملكه، كذلك من كان له حق في ميراث نبي من الأنبياء نال كل ما في الأمانة التي حملها من الخيرات والنعم التي خصه الله بها.

ومن هنا تفاوتت درجات الأولياء في الأمة المحمدية، تفاوتهم في نصيبهم من الميراث المحمدي الجامع لكل ميراث النبيين، فضلاً عما خصه الله به مما لم يبلغه أحدا من العالمين. وعلى هذا فإنما يكون إمام الأولياء – وقد تعددت أوصافه عند القوم من القطب الغوث، أو الوارث المحمدي، والمجدّد، والعارف الكامل – وهو الذي حاز على ميراث خاتم الأنبياء والمرسلين، بحمله للأمانة التي حملها. والدعوة إلى الله على بصيرة كما دعا وهذا ما صرّح به قول الله سبحانه للنبي صلوات الله وسلامه عليه: «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني»[13]. فعلم من هذا أن صاحب المتابعة الكاملة هو الوارث للبصيرة التي خصه الله بها هذه البصيرة التي شاهد بها ما شاهد من آيات الله، وكتب السيرة والأحاديث حافلة بصور هذه المشاهد.

فروح الأمانة التي قامت في رسول الله، صلى الله عليه وآله

(12) محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير اليمامة، بيروت الطبعة الثالثة حديث رقم (67) الطبعة الثالثة، ص 37.

(13) يوسف : 108.

وسلم، لا تفارق من أحبه محبة كاملة بلغ بها كمال الإيمان، فكان نصيبه أن أيده الله بها فهداه سبل الرضوان وجعله من حزب الرحمن.

فقوله صلوات الله وسلامه للأعرابي «أنت مع من أحببت»[14]. وقوله «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[15]. وقوله «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين»[16].

دال على سبيل هذا الميراث بأقرب الطرق وأيسرها. من أجل ذلك فقد آثر الأنصار الذين آووه ونصروه بهذا الميراث على الشاة والبعير التي ألف بها قلوب قوم هم حديثو عهد بالإسلام أشد فرحاً بها وأكثر حرصاً عليها.

وهذا ما جعله الله جزاءً لمن آثر محبة الله ورسوله وتبرأ من مودة ما سواهما بأن كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه حيث قال سبحانه:

«لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم، أولئك كتب في قلوبهم

(14) البخاري محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري ط 3 دار ابن كثير جـ 3 ص 1349.

(15) النووي محي الدين يحيى بن شرف: شرح الأربعين نووية– ط 1 ص 36 .

(16) النووي محي الدين يحيى بن شرف: شرح الأربعين نووية– ط 1 ص 36.

الإيمان وأيدهم بروح منه، ويدخلهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها، رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون»[17]. ذلك أن حقيقة المحبة هي التجرد من عبودية ما سوى الله سبحانه وتعالى وفي هذا يقول ابن عطاء الله «ما أحببت شيئاً إلا كنت له عبدا، وهو لا يحب أن تكون لغيره عبدا»[18].

تعدد الطرق وتنوعها

تعددت الطرق الصوفية وتنوعت مشاربها إلى درجة صار من الصعب حصرها. وهذا راجع إلى عدة أسباب منها:

أولاً: المنهج المتبع في السير والسلوك عند مشايخ الطرق. من الملاحظ أن كل شيخ طريقة إنما يسلك مع مريده المنهج الذي سار عليه وأبلغه ما فتح الله به عليه، وحظي بما له من نصيب من الميراث النبوي، وبالرغم من تعدد هذه المناهج فإنها ترجع إلى أمرين منهما تفرعت كل المناهج، سلكهما الصحب الكرام وأقرهم نبي الإسلام.

فقد روي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل المسجد فإذا هو بحلقتين إحداهما قوم يقرؤون القرآن ويدعون الله والأخرى

(17) المجادلة: 22.

(18) ابن عطاء الله أحمد بن محمد، الحكمة العطائية – المكتبة العربية دمشق ص 54.

يتعلمون ويعلمون، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كل على خير هؤلاء يقرؤون القرآن ويدعون الله، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وهؤلاء يتعلمون ويعلمون وإنما بعثت معلماً فجلس معهم[19]. فهذان مجلسان: مجلس ذكر وعباده، ومجلس علم وكلاهما على خير وإنما كانت الأفضلية لمجلس العلم، لأنه به تقطع دابر الفتنة، وتحارب البدعة، وقد جاء في صحيح ابن حبان بيان هذا الفضل بقوله «وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء» [20]

علم من هذا أن العالم الحق هو الذي أورثه الله علم الأنبياء، ومعلوم أن علمهم لم يكن عن طريق الاكتساب بل هو علم من لدن الله سبحانه اختصهم به، فهو من تعليم الله سبحانه كما أخبر عن يعقوب عليه السلام بقوله «وإنه لذو علم لما علمناه»[21]. وتعليم الله سبحانه تابع لقدرته، فكما علّم آدم عليه السلام علم الأسماء كلها في لحظة عندما أبلغه درجة التسوية والاستعداد، كذلك يعلم ورثة الأنبياء، فقوله سبحانه «وعلمناه من لدنّا علما» [22] بنون العظمة ونسبة التعليم إليه وتنكير العلم الدال على عظمته وخروجه عن المألوف أكبر دليل

(19) ابن ماجه: محمد بن يزيد القزيني – دار الفكر بيروت ط 1 ص 83.

(20) محمد بن حبان البستي: صحيح ابن حبان – مؤسسة النشر بيروت ط 2 ص 289.

(21) يوسف: 68.

(22) الكهف: 65.

على امتياز العالم الرباني عما هو شائع من إطلاق لفظ العلماء على الحاصلين على الشهادات العلمية القاصرة على مجرد النقل والرواية.

فهذا العلم الصوري الذي يرتفع العالم به درجات في نظر أهل الدنيا، لكنه لا يوصلهم إلى ما أوصل الله أنبياءه وورثتهم من رفيع الدرجات عنده في الدنيا والآخرة، لأن تعليم الله إنما يكون بتنزيل حقائقه وما يحمل من الأنوار والأسرار في قلوب من اصطفاهم لميراث كتابة العزيز كما قال سبحانه «بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وما يجحد بآياتنا إلا الظالمون»[23]. فلا ينكر على هؤلاء مظهر آيات الله من علماء الرسوم إلا ظالم للحق حيث عمي عن شهوده، وتعالى عنه بحسده وغروره.

والذي أستشفه من فقه الحديث أن منهج العبادة والذكر والالتجاء إلى الله بالدعاء إذا تحققت فيه شروط القبول والاستجابة أعطاه الله وتولاه، ومن تولاه علّمه وكفاه. فالتحق بركب العلماء بالله. وإنما العائق في العبادة إذا كانت عن جهل وتحولت إلى عادة كما هو الشائع في عبادة أكثر العوام، وإلا فإن صلاة ركعتين لم يحدث العابد فيهما نفسه كفيلة بأن تدخله الجنة كما ورد في الآثار.

وإذا كانت درجات العلم وميادين العبادة وساحات الذكر

---

(23) العنكبوت: 49.

متفاوتة ومتعددة فمن الضروري أن تشهد هذا التنوع والتعدد في الطرق الصوفية في مناهجها والثمار المترتبة عليها، والمنازل والدرجات والمقامات التي يبلغها المنتسبون إلى الطرق الصوفية. فتجد منهم من يقتصر على العبادة والمداومة على الذكر والأوراد دون الاهتمام بعلوم الشريعة والحقيقة لعدم علمهم بها لأنهم لم يتفرغوا لطلبها، وجلُّ همهم التعرض لنفحات الحق في مجالس الذكر والحضرات خصوصاً وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد حبّب فيها فبين أنها رياض الجنة، وباب عظيم من أبواب المغفرة، وأن الرحمة تتنزل عليهم والسكينة تغمرهم والملائكة تحفهم حتى وإن جليسهم لا يشقى بسببهم.

وهذا النمط من الطرق الصوفية شائع وظاهر ومنتشر في كل بلد وقطر من أقطار العالم الإسلامي. ومنهم من اتخذ من العلم والمعرفة منهجاً واشتغل به معلما وداعياً حتى إن الكثير منهم قد استتر به فلم يعرف بغير شهرته العلمية ومصنفاته في ميادين العلم المختلفة وهم أكثر العلماء المبرزين الذين طبقت شهرتهم الآفاق وذاع صيتهم وهم الذين حفظ الله بهم علوم الشريعة والحقيقة والناظر في كتاب أسانيد الصوفية من المنكرين عليهم يصيبه الذهول حين يعلم أن معظم هؤلاء من أتباع الطرق الصوفية وأئمتها. ومنهم من جمع في منهج التربية بين الحسنيين وأكد على لزوم اتباع المنهجين مترسماً

خطا النبي صلوات الله وسلامه في العلم والعبادة والذكر والدعاء.

لكن مجالس العلم عندهم تختلف عن مجالس علماء الرسوم، فمجلس العلم الذي لا يكون تذكيراً بالله وفتحاً لأبواب الهداية للتقرب منه سبحانه بالتقوى والعمل الصالح لا يعتبر عندهم، بل المعتبر لديهم ما كان فهماً يلقيه الله في القلوب المطهرة العامرة بذكر الله، فصور العلوم المدونة في الكتب برسومها لا تهمهم إذا تجردت عن روحها وحقائقها، فأرواح الكلم وأنواره محلها الصدور لا السطور، من أجل ذلك تعهد الله بهذا البيان لكتابه المتعذر دركه مما سواه سبحانه بقوله: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)[24]. إذ ليس بمكنة أحد أن يجعل كلماته أنواراً بها تتحقق الهداية لسواه، حيث قال سبحانه «ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا»[25]. فمن جعل الله كلماته أنواراً في صدره هدى واهتدى، «ومن لم يجعل الله نوراً فما له من نور»[26].

وبهذا يتميز العالم الرباني بأثره في القلوب عما سواه ومن هذا القبيل قول ابن عطاء الله: «كل كلام بزغ وعليه كسوة القلب الذي منه

---

(24) القيامة: 17-19.

(25) الشورى : 52 .

(26) إبراهيم : 40.

بزغ»[27].

ولهذا فقد جرت عادة سادة القوم بذكر الأوراد الراتبة وإقامة حضرات الذكر بالأناشيد المرققة للقلب الجاذبة للروح إلى رحاب القدس الأعلى قبل مجلس العلم – أو ما يسمونه بالمذاكرة – وهو الذي يتصدر فيه الشيخ أو المقدم في الطريق بعد تلاوة آيات من القرآن الكريم بالحديث بما يفتح الله عليه. تفسيراً لآية من كتاب الله أو حديثاً لرسول الله، فيجود بما فيهما من كنوز المعرفة وأسرار البيان مما لم يخطر على قلب بشر من قبل بشر من قبل من الحكمة التي اختص الله بها أهل الإحسان، وهذا من جملة ما أعده الله لعباده الصالحين فيما رواه الشيخان واحمد والترمذي وابن ماجه في الحديث القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين ما لاعين رأت ولا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر»[28].

وقد تعارف القوم على تسميتها بالواردات ولسيدي على وفا كتاب بهذا الاسم فيه من العلم والمعرفة ما شهد له الأعلام برسوخ القدم في الولاية. وكل من نهل من معين كوثر هذه المعارف يحرص على المزيد منها ويزهد فيما سواها من صور العلم والمواعظ التي اعتاد سمعها من المكرور خصوصاً إذا خرجت على لسان من خلا قلبه من

---

(27) تاج الدين أحمد بن محمد ابن عطاء: الحكمة العطائية. المكتبة العربية دمشق ص 49 .

(28) عبد الرؤوف المناوي. الاتحافات السنية مطبعة محمد بصيح مصر ط 1 ص 22 .

الأنوار وشتان ما بين علوم العقل والنقل وما هو من فيض الرحمن، فأعلم علماء الشريعة المحصون لأقوال العلماء إذا ما حانت لهم فرصة الاستماع إلى هؤلاء أذعنوا وخضعوا وحرصوا على الصحبة واتبعوا، هذا شأن سلطان العلماء حين التقى الإمام أبا الحسن الشاذلي، بل حال ابن عطاء الله وكان من أشد علماء الشريعة إنكارا على أبي العباس المرسي، فلما سمع حديثه في أول مجلس جمعه به أذعن وخضع وأيقن أنه يغرف من فيض بحر إلهي ومدد رباني فلزمه حتى صار خليفة من بعده فجاء بالعجب العجاب، وحكمه لا زالت من أطيب الزاد لأولى الألباب[29] .

وفي هذا المجال حدثنى شيخي الوارث المحمدي الكامل سيدى العبد: أن حضرة على نور الدين البشرطي إمام الشريعة والحقيقة في زمانه: كان يبعث من مريديه إلى الأزهر الشريف لينهلوا من علم الشريعة على أيدى علمائه الأعلام، وكان من أكابر هؤلاء العلماء الشيخ محمد السرطاوي، ولما حضر لزيارة أهله في فلسطين، استقبله طلابه من مريدى الطريقة في محطة القطار، وحل عليهم ضيفاً في الزاوية ولما بدأت المذاكرة وتحدث المقدم بما فتح الله عليه.

فالتفت الشيخ إلى طلابه قائلاً: هل تعلمون أحداً في الأزهر

(29) انظر عبد الحليم محمود شيخ الأزهر: لطائف المنن لابن عطاء الله – مطبعة حسان، ص 8 - 9.

أعلم وأكثر اطلاعاً مني: قالوا: لا، قال: فمن أين لكم هذا العلم الذي لم أسمعه من قبل، قالوا هذا من فضل الطريق وشيخها علينا، فقام ليشعل بعود الثقاب النار في كراتين الكتب التي حملها معه ويقول هذه هي التي حجبتني عن العلم الحق، فأمسكوا على يديه، ومن لحظتها أصر على مقابلة الشيخ وأخذ العهد على يديه ليصبح من أكبر الدعاة إلى الله على بصيرة.

ومثله كثير من أعلام العلماء في بلاد الشام قد نوهت بذكرهم ستي فاطمة اليشرطية ابنة إمام الطريقة في كتبها العديدة التي عرفت فيها بالطريقة وأتباعها وآدابها وبما آتى الله والدها من رفيع المقام[30] .

ولا بد من الإشارة إلى أن الذي تميز به أهل الطرق الصوفية في منهج العبادة عن عامة المسلمين هو الالتزام بكثرة النوافل التي يتقربون بها إلى الله سبحانه، حيث رتب تحصيل محبته، وبلوغ الدرجة القصوى في ولايته بالمداومة على النوافل حسبما ورد في الحديث القدسي الصحيح: «ومن عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشى بها، ولئن سألني لأعطينه ولئن

(30) انظر: فاطمة اليشرطية : نفحات الحق في الأنفاس العلية اليشرطية الشاذليه ط 3، رحلة الى الحق في مناقب الطريقة ط 3 وغيرهما وقد طبعت كتبها على نفقة شيخ الطريقة أحمد اليشرطي حفيد أخيها سيدى إبراهيم علي نور الدين.

استعاذني لأعيذنه»[31].

فكيف يدرك معنى قوله كنت يده ... وهو من المتشابه الذي تعجز عن درك حقيقته كل العقول، ومحاولتها تنزيل المعاني لمستوى العقول القاصرة بضرب من التأويل هو دون الحقيقة، ولا سبيل لشهودها والتخلق والتحقق بها إلا بواسطة هذا الباب وهو التقرب بالنوافل الذي جعله مفتاحاً لبلوغ مقامها، فمن أراد العلم بها فليشمر عن ساعد الجد والعمل، وإلا فليكف عن تحريف الكلم عن مواضعه والمسارعة إلى إنكار ما يظهره الله على أيدى أحبابه من ثمارها، مما لا عهد لهم به ولا قدرة لهم عليه .

والإكثار من ذكر الله سبحانه بأسمائه الحسنى وغير ذلك من صنوف الدعاء والصلوات على النبي وآله من السمات المميزة لأهل الطرق الصوفية عامة عما سواهم، بل هى أعظم سمة ميز الله بها حزبه عن حزب الشيطان كما أخبر سبحانه في قوله «استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون»[32].

والإمام المناوى في شرحه للجامع الصغير يقول: ولزوم الذكر

---

(31) البخاري محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المختصر دار ابن كثير ط 3 حـ 5 ص 2384.

(32) المجادلة.

عند أهل الطريق من الأركان الموصلة إلى الله تعالى وهو ثلاثة أقسام ذكر العوام باللسان، وذكر الخواص بالقلب، وذكر خواص الخواص بفنائهم عن ذكرهم عند مشاهدة مذكورهم على أن يكون الحق مشهوداً لهم في كل حال، قالوا وليس للمسافر إلى الله في سلوكه أنفع من الذكر المفرد القاطع من الأفئدة الأغيار وهو «الله» وقد ورد في حقيقة الذكر وآثاره وتجلياته ما لا يفهمه إلا أهل الذوق[33].

الأمر الثاني : إن مفاتح أبواب رحمة الله ومغفرته لا يمكن حصرها، فعمل صالح متقبل عند الله قد يكون سبيلاً إلى مغفرته ونيل رضوانه، فالمرأة الشقية التي سقت كلباً يلهث من العطش غفر لها الله وأدخلها في كنف رحمته، وهو واسع المغفرة سبحانه. ولهذا شاع عن القطب الشيخ أحمد الرفاعي الكبير إمام الطرق الرفاعية المنتشرة كثيرا في بلاد الشام وغيرها قوله: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق. وقوله : طرقت أبواب الحضرة فوجدتها مقفلةً والناس عليها زحام، فقصدت باب الذل والانكسار، فوجدته مفتوحاً ولا من أحد عنده فدخلت منه.

فلله درّ الرفاعي رضي الله عنه، وما أعلى فقهه، وأدبه في الدعوة إلى الله علي بصيرة، فهذا هو أوسع الأبواب على الإطلاق

---

(33) عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير – المكتبة التجارية الكبرى – مصر - ط 1 حـ 2 : ص 209.

الذي لا يغلق أبدا وهو أيسرها مؤنة. وهذا فقهه لقول الله سبحانه: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين»[34]. وقد كان هذا محط نظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن أجله اختار الفقر على الغنى والعبودية لله على الملك، ويطلب مقام المسكنة إلى الله. فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أحبوا المساكين فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه «اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا، واحشرني في زمرة المساكين يوم القيامة»[35].

وفي كتاب الزهد عن عمران القصير قال : قال موسى بن عمران : أي رب أين أبغيك قال : ابغني عند المنكسرة قلوبهم[36]. وفي كتاب الزهد الكبير للبيهقى أن داود عليه السلام قال: يارب أين القاك، قال : تلقاني عند المنكسرة قلوبهم[37]. الأمر الثالث: أن كل شيخ يتخرج على يده من الأتباع الذين أذن لهم بالدعوة وتربية المريدين غالباً إذا ما اشتهر أمره وذاع صيته نسبت الطريق إليه تمييزاً لأتباعه عن الآخرين، وهذا من أهم الأسباب في تفرع الطرق وتعددها، وإن كانت متحدة الأصل والمصدر.الأمر الرابع : انتشار ظاهرة توارث مشيخة

(34) القصص : 83.

(35) ابن ماجه : محمد بن يزيد: سنن ابن ماجه – دار الفكر – بيروت حـ 2 ص 138.

(36) أحمد بن حنبل الشيباني: كتاب الزهد – دار الريان للتراث ط 2 حـ 1 ص 75.

(37) البيهقى أحمد بن الحسين كتاب الزهد الكبير – مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت ط 3 ح 1 ص 162.

الطريقة في البيت الواحد.

من المجمع عليه عند أئمة القوم أن الأمانة التي يحملها الوارث المحمدي ليست حكراً على الأتباع من أهل البيت الواحد، وإنما هي من حق من كان أهلا لها، من العصبة أو غيرهم، فأمر الله قائم على أن تؤدى الأمانة إلى أهلها في محكم التنزيل حيث قال سبحان «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها»، وهذه من أجل وأعظم الأمانات. وقال سبحانه حين منَّ على إبراهيم عليه السلام بالإمامة في قوله «إني جاعلك للناس إماما، قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين».

لكن الظاهر قد أصبح من الشائع في عرف مشيخة الطرق الصوفية في مصر وبلاد الشام وغيرهم أن الذي له الحق في تمثيل الطريقة وتولى أمر الأتباع هم عصبة الشيخ حسب أحقيتهم في الميراث الشرعي، فهو الذي له حق البيعة، وإن كان غيره هو الأولى، والحامل لها حقيقة، والسبب في ذلك راجع إلى ما للطريقة من الممتلكات الدنيوية، وليت الأمر قد اقتصر على رعايتهم لهذه الممتلكات، بل تعدى ذلك الأمر إلى طرد ومحاربة من كان إلى الشيخ أقرب وأحب وأكثر علما وتقوى، حصل هذا في الطريقة العزمية، وفي العشيرة المحمدية، وفي الطريقة الخلوتية، التي أظهرها الشيخ عبد الرحمن الشريف وعلى يده انتشرت في فلسطين وبلاد الشام، وكنت ممن اجتمع لردها إلى

أهلها بعد أن توارثها من ليس أهلاً لها من المشايخ .

كذلك الطريقة الشاذلية اليشرطية، بعد انتقال شيخها الوارث المحمدي حضرة سيدنا إبراهيم على نور الدين اليشرطي، فأبوا آن يعترفوا بإمامة الوراث الحق، وقد أثار دهشتي عندما كنت مع أخ لي في الله من المقدَّمين في الطريقة القادرية في زيارة لمن آل إليه أمر مشيخة الطريقة اليشرطية بالوراثة مع ما نكنّه له من المحبة والتقدير لأدبه وتواضعه، حينما سأله صاحبي عما يشاع عن هذه الطريقة من مظاهر الانحراف عن الشريعة عند البعض ممن ينتسب إليها، فإذا به يجيب لعل هذا من قبل أتباع العبد المطرود من الطريقة وكان لا يعلم أنني أعرفه حق المعرفة، وعلى صلة وثيقة بجميع أتباعه، فقلت له هل يعقل أن مثلي من يحمل الدكتوراه في الشريعة، وخبر عن كثب مشاهير مشايخ الطرق وأتباعهم يقبل أن يتخذه إماما وقدوة وهو وأتباعه على هذا الحال وقد كنت ولا زلت معروفاً بشدتي في النكير على أي خلل أراه عند شيخ أو مريد كائناً من كان.

فإذا به يبادر فوراً إلى الاعتذار، وينطق بعبارات المدح والثناء، وسبحان الله فإن قصة يوسف وإخوته تظل ماثلة للعيان، والله وحده المستعان.

الطرق الصوفية في بلاد الشام

لابد من التنبيه على حقيقتين هامتين في هذا المجال:

الأولى: أنه ليس هنالك من طريقة صوفية تختص بمكان دون مكان؛ أو بقطر دون آخر، ذلك أن شيخ الطريقة إذا كان متحققاً بالوراثة المحمدية الكاملة فإن مهمته ودعوته وأنوار هدايته تتسم بالعالمية، وإن تواجد في مكان وزمان إلا أنه لا ينحصر فيه، بل إنه قائم بأمر الله قد تراه سائحاً مسافراً في بلاد الله يحقق الله على يديه ما لا يتحقق على أيدى الدعاة والجماعات الإسلامية والمنظمات.

فسيدي العبد وهو الوارث الحق للطريقة الشاذلية اليشرطية رغم تولّده في عكا العام 1900 ومقامه في فلسطين كان هو المشرف على الثورة الفكرية التي قامت في مصر بين الأديب مصطفى صادق الرافعي وخصومه من المستغربين أمثال طه حسين ومن على شاكلته. فقد حدثني أنه كان يسافر في القطار إلى مصر حيث ينزل على مريده الرافعي، ومن الغريب الذي أطلعني عليه، ولا يعرفه أحد عن الرافعي أنه كان يجلس معه ساعات عديدة في المذاكرة لا يغيب عن سماعه كلمة يمليها عليه، وإذا حدثه أحد من أهله في أمر الدنيا لا يسمع أبدا، وقد أثنى على الرافعي كثيراً بما خصه الله من قوة الفيض الإلهي المتدفق على قلبه المترجم بقلمه وعلى لسانه بما لم يشهده على أحد

من أهل زمانه. أما قضية مي زيادة فهي الأخرى من مريدات سيدي العبد وصلتها بالرافعي هي صلة الأخوة في الطريق، ولما تآمر عليها قومها، وادخلوها مستشفى المجانين بالعصفورية بلبنان، كان هو الذي أخرجها من السجن وحررها. وما كانت تدعوه إلا بكلمة «سيدى العبد»، وليس هذا فحسب بل كان كثير التجوال وعلى صلة وطيدة بكل مشايخ الطرق والصالحين من عباد الله فهو الذي كشف للأتراك عن الترجمة المحرفة بلغتهم من قبل يهود الدونمة، وكان يأوي في بيته الثوار المجاهدين في فلسطين.

ولم يكن للمسلمين فحسب بل قد انتفع به من أتباع الديانة المسيحية أكثر بكثير مما انتفع به المسلمون من الأحزاب والفرق الإسلامية؛ لأن التعصب للجماعة، والوقوف عند الثوابت الموروثة عن الآباء في الفرق تظل عقبة تحول دون التسليم بالكلية لأمر الله القائم به. فقد حدثني أنه قصده للبيعة أعيان علماء الشيعة إلى لبنان كل منهم قد رأى في المنام أنه صاحب الزمان.

ولما دعاهم إلى بيته وأكرمهم غاية الإكرام وحدثهم بما أفاض الله على قلبه كل منهم أيقن أنه عين الإمام علي كرم الله وجهه، وطلبوا منه أن يمد يده لمبايعته، فاشترط عليهم أن يدخلوا في مذهب أهل السنة، ويتركوا تشيعهم فتوقفوا عند ذلك، ولم يتم لهم ما أرادوا،

وكان هذا شرطه على كل من أخذ العهد على يديه من قبل أي أحد من أصحاب المذاهب المختلفة. والتعصب آفة مانعة من الوصول حتى إذا وجدت في الطرق الصوفية نفسها أفسدتها.

بينما لم يجد مثل هذا عند أعلام الديانة المسيحية الذين ينشدون الحقيقة لا غير. فقد حدثني أن المسؤول عن التبشير في بلاد الشام وكان عندهم بمثابة القديسين قد أسلم على يديه في قصة طويلة، ولما أعلن إسلامه بعد إصرار منه، قامت ثائرة العالم المسيحي عليه، ولما استقصوا أحوال من أسلم على يده، وعلموا أنه شاب لم يتجاوز السادسة والعشرين من العمر وقديسهم شيخ كبير، قالوا ما عساه أن يكون قد حصّل من العلم في دينه وهو لم يتجاوز الصف العاشر في تحصيله العلمي، فاعتقدوا أنه سحره حتى أخرجه عن دينه، فجمعوا له عشرة من كبار المستشرقين المتخصصين في دراسة الدين الإسلامي، منهم الممثل الشخصي للبابا ومنهم الحائز على الدكتوراه من الأزهر، ومنهم المتخصص بالتاريخ الإسلامي والأدب العربي، والشبهات التي يثيرونها على الإسلام، وقد سماهم لي ولم أعد أذكر منهم غير أنيس المقدسي عميد الأدب العربي في الجامعة الأميركية في بيروت.

ولما اجتمعوا في لبنان اتصلوا بزوجة القديس وكانت من المبشرات هي وابنته، وطلبوا منها أن توجه له دعوة في يوم حددوه

للاجتماع به على الغداء وشددوا عليها أن لا تخبره بأمرهم حتى لا يتهرب من لقائهم.

قال لي: لقد وصلني كرت الدعوة قبل أيام من موعدها، وفي ذات اليوم لم أتذكر الدعوة الا بعد تناول الغداء فقلت اذهب امتثالاً لقول النبي سلى الله عليه وآله وسلم ´من دعي فليجب»[38]. وحينما دخلت المجلس وجدته غاصاً بالحضور وكلهم جلوس ولم يلقوا بالاً إلي، ونظراتهم توحي بالتعالي ولسان حالهم أهذا الذي جئنا من أجله فإنه لا يستحق كل هذا العناء. فبادرهم قائلاً: قيام الصعاليك أمثالكم لا يشرفني، ولكنه يحط من قدركم عند أنفسكم فإذا بهم قيام جميعاً، كل يقول : اجلس مكاني، فقلت : أدبنا المحمدي أن نجلس حيث ينتهي بنا المجلس. فجلست على كرسي قرب الباب، فما أن جلست حتى أخذوا يثيرون من الشبهات حول الإسلام ما هو العجب العجاب الذي لم أسمع به من قبل.

فصرفت قلبي عنهم وتوجهت إلى الله استفسر عن الحكمة في إرسالهم، إن كانت مشيئته قضت بإخراج أخينا من الإسلام فإنني قادر على إخراجه منه بكلمتين، فإذا بالحق يضع في قلبي أنا الذي أتولى الأمر عنك وأجرى على لسانك، وما عليك إلا أن تصغي إليه

---

(38) الإمام أحمد بن حنبل – مسند أحمد – مؤسسة قرطبة – مصر – جـ 2 ص 279.

بقلبك. ظن القوم حين سهوت عنهم أنهم فازوا بمأربهم، فقالوا ساخرين: ما بالك صرت تتلوى كغصن البان فأجبتهم أنا لا استمع إلى الكلام السخيف، فقالوا إذا كان كلامنا كما تقول فهات ما عندك. فقلت أنا لا أتكلم إلا بشرطين: إذا ظهر الحق عندكم أدخل في دينكم، وإذا ظهر الحق عندي تدخلون في ديني، وأبدوا الموافقة على هذا، والثاني أن نتخلى عن الخرافات عندكم وعندنا، ولما وافقوه وثق ذلك كتابة بتواقيعهم.

وبدأ بالكلام من الساعة الثانية بعد الظهر حتى الساعة الثامنة مساءً، ثم توقف والتفت إلى من أسلم على يديه وسماه عبد الله، وقال له : سيدي عبد الله أكمل لقد تعبت، إن سيدي العبد ابتدأ معهم من الصفر فيما لايعلمون حتى أعلى المقامات وأراد أن يريهم فضل الله ومنته على هذا الذي اسلم حديثا كيف تولاه الله وعلمه، وجعله عيناً من أعيانه ينوب عنه ويقوم مقامه في كل ما ندبه إليه وأمره به. وهذه خاصية عنده لم أشهدها في أحد من الأولياء، فكان مفتاح باب العطاء الإلهي لكل من أراد الله أن يجعله من السابقين بالخيرات بإذنه، بكلمة يلقيها إلى سمع سميع كما ألقاها في سمع محدث الشرق بدر الدين الحسنى حين مر على مجلسه في الجامع الأموي وهو يفتحه بقوله «قال أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرم الله وجهه» فهمس في أذنه شيخي من يقول قال علي بن أبي طالب جاء بعلي بن أبي طالب. فختم الدرس

وتوجه إلى دار الحديث وظل متوجهاً بالذكر حتى صلاة المغرب، وبعد الصلاة قام إلى الدرس ليقول ما قال، فأقسم أنه لم يشهد غير أمير المؤمنين من يتكلم على لسانه، وهذا قمة التحقيق عند الذين يريدون وجه الحق والحقيقة. الذين قامت عندهم نفس النبي التي قامت في الإمام علي كرم الله وجهه.

وهذا عطاءه كما أخبرني للشيخ عبد الله الجزار في عكا رحمهم الله، وقد كلفني شخصياً أن أنقل رسالة إلى أحد المشايخ الذين كانوا من الزملاء في كلية الشريعة العام 1970 وهو الشيخ عبد العظيم الصوفي وهو مصري بأن أبشره بمقام الفرد المحمدي.

هذا فقط لتوضيح كيف أن سيدى المعلم عبد الله استطاع أن يكمل ما وقف عنده واستمر في حديثه ساعتين كاملتين. وحين قاموا بعدها إلى الغداء الذي صار عشاءً . سأله أنيس المقدسي دخلك من أي مرجع أتيت بهذا الذي تكلمت به فإننا قد استقصينا كل المراجع الإسلامية المطبوع منها والمخطوط ولم نجد في أي منها ما قلت. فأجابه بقوله: إن أردت أن تعرف المرجع فهو قول الله جل جلاله في القرآن العظيم «واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم»[39]. وقد أبلغني أنهم جميعاً أسلموا ومنهم من بلغ أعلى المقامات في الدين

(39) البقرة ،282.

وتحقق بمقام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم لله وجهه وطلبوا أن يعلنوا إسلامهم فأبى عليهم ذلك لحكمة يعلمها الله.

أقول إزالة للّبس عن بعض العقول التي قد تستغرب كل هذه النقول، إن طالب العلم الحق هو الذي يكون مرآة معلمه حين يتحصل على علومه وفنونه، والتمايز بين طلاب العلم إنما يكون تبعا لمن علّمهم فالمتلقي من العالم الرباني يكون مستواه العلمي وقدراته أعلى بكثير ممن يتتلمذ على العالم الدنيوي وعلى هذا لا يقاس من تتلمذ على النبي صلى الله وعليه وآله وسلم وورثته الكاملين بمن تتلمذ على من سواهم ممن ينتسبون إلى العلم فالعلم الرباني الذي هو من جملة ما أعده الله لعباده الصالحين مما لم يخطر على قلب بشر. فكل من أراد التحقق بهذا العلم وبلوغ هذه الدرجات فليبحث عن العالم الرباني، ومن صدق في طلبه فإن العالم الرباني واجد له إن لم يجده بنفسه فمن طلب الحق وجده. وهذا من سر قوله سبحانه «ووجدك ضالاً فهدى» أي ضالاً عن علم الكتاب وحقائق النبوة والإرسال قبل أن يصل إليك ويتنزل على قلبك كما قال سبحانه «ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان»[40].

هذا هو ما ينبغي أن يقوم عليه حوار الحضارات ولقاء أصحاب

(40) الشورى 52.

الديانات البحث عن الحقيقة أينما كانت وأتباع الحق عند أي كان، فإن هذه هي الكلمة السواء التي دعا لها الدين الإسلامي أهل الكتاب «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم»[41]. فلا يقبل الحق التلفيق والتزوير، ولا بتغيير الدين، وتبديل القرآن الكريم كما حاول ويحاول أعداء هذا الدين. ولولا أمثال هؤلاء الربانيين الذين أقامهم الله حجة على العالمين لفعلوا الأعاجيب وصدق الله العظيم «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا»[42]. ولكن الله سبحانه وتعالى بما ملأ قلوب هؤلاء بالأنوار، يقذفون بالحق على باطلهم فيدفعه بإذن الله فإذا هو زاهق.

حدثني سيدي العبد حين ذهب إلى الحج يرافقه صديقه سيدى أحمد البدوي وقد نزلوا في جدة وذهبا إلى مكتب ابن لادن يسألان عن قريب يعمل في شركته فلما رآهما أجلهما، وقال لم تسألان عنه أنتم في ضيافتي طيلة وجودكم في هذه البلاد. وأخذهما في طائرته الخاصة إلى الرياض، وعمل وليمة دعا إليها معظم أعيان البلد ومن حملتهم مدير شركة أرامكو، الذي استرعى اهتمامه ما أثاره حديث سيدى العبد من شجن عنده، وطلب من ابن لادن أن يرتب له لقاءً خاصاً به، ولما خلا به وسمع كلامه الذي ينم عن بصيرة ثاقبة وعلم فذ ومثل أعلى

(41) آل عمران 14.

(42) البقرة 227.

للإنسان العزيز بالله، وقد واجهه بقوله ما حكايتك وما هي مهمتك، فقال: أنا أحد ثلاثة أرسلهم الكونجرس إلى الشرق الأوسط لتشكيك المسلمين في دينهم، واحد منا أسلم، وها أنا أعلن إسلامي على يديك، أما الثالث فقد انقطعت أخباره عنا. فاعتبروا يا أولى الأبصار.

وإذا كانت الطريقة الشاذلية اليشرطية قد وصلت إلى بلاد الشام من المغرب على يد سيدى علي نور الدين اليشرطي، ولكنها على يديه وبواسطة أتباعه عمت الشرق والغرب، وهكذا الحال في كل طريقة حين يكون إمامها من الكمّل ويأذن الله له بالظهور، فالطريقة القادرية قدّر اتباعها في إحصائية بما يزيد على سبعين مليوناً منتشرين في أقطار العالم الإسلامي. وهي والرفاعية من أكثر الطرق انتشاراً في بلاد الشام .

والطريقة الأحمدية نسبة إلى سيدى احمد البدوي الذي ظهر في طنطا ولا زال مرقده فيها قبله للزائرين من أنحاء العالم الإسلامي، حيث يجتمع في الاحتفال بمولده في كام عام عدة ملايين من مختلف الأقطار، ولا ينصروفون إلا حينما يركب الخليفة الحصان وهو يرتدي جبة السيد البدوي وعمامته ويتقلد عصاه، كما أخبرني خليفته في الطريقة في طنطا وأنا في بيته مع رفقه من المشايخ الكرام، وأشهدنا هذه الآثار.

ومعلوم أن السيد البدوى رضي الله عنه كان إذا أتم تربية المريد يأمره بالانتقال إلى البلد التي يحددها له فيقيم فيها للدعوة والإرشاد وهو الذي أمر مريديه بالتوجه إلى المنصورة قبل أن يصل إلى الحاكم علمه الحملة الفرنسية، وهكذا الأمر في الطريقة الدسوقية نسبة إلى سيدى احمد الدسوقي صاحب الكرامات الظاهرة والدرجة الرفيعة عند العامة والخاصة. وقد ذكر صاحب الأسانيد أن كلاهما من أصحاب سيدي أبو الحسن الشاذلى قدس الله أسرارهما جميعاً.

الحقيقة الثانية: إن تصنيف الطرق الصوفية إلى عامة وخاصة أو شعبية ورسمية ينافي الواقع فإن الطريق المعتبرة مفتوحة أبوابها لكل مريد صادق في طلب المعرفة الإلهية فقيراً كان أو غنياً، عبداً مملوكاً أو سيداً، حاكماً أو محكوماً مسلماً كان أو غير مسلم فإن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحمل أمانته تقتضي بالضرورة السير على سنته، والاقتداء به في دعوته، فقد أرسل للناس كافّة، ولم يكن في قومه أحد من المؤمنين به قبل دعوته أما أن يكون أكثر أتباعه من العبيد والفقراء والمساكين، فهذا حال أتباع الأنبياء في كل زمان، وإذا كان أهل الدنيا يأنفون منهم، ويترفعون عن مجالستهم وصحبتهم فإن الله جل جلاله قد أكد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحرص عليهم وصبر نفسه معهم، وحذره من الاستغناء عنهم ولفت نظره لسواهم فقال سبحانه «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون

وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين»[43]. وقال سبحانه «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا»[44]. لكنه صلوات الله وسلامه عليه لم يحرم طالباً للمعرفة من سواهم، أما من أعرض وتولى عما جاء به وزهد في دينه فقد أمره بالإعراض عنه حيث قال: «فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا»[45]. وعلى هذا أستطيع القول بأن كل الطرق هي شعبية ورسمية في آن واحد.

ولكن لما كان الظاهر للناس من الطرق الصوفية تلك التي تتخذ من التقاليد في الأعياد والمناسبات؛ كالأعلام والرايات وغيرها من الآلات كالطبل والكاسات، وتجوب الشوارع بها وتقيم الحضرات في الساحات العامة قريباً من المساجد، التي فيها أضرحة لمشاهير الأولياء، احتفالاً بأعياد الميلاد مع إظهار الكرامات من خوارق العادات غالبيتهم من عامة الشعب والبسطاء، تصور كل من يشاهدهم بأن هذه الطرق هي الشعبية وغيرها من الطرق التي تخلو من هذه المظاهر، ويكرسون همهم في طلب العلم والمعرفة وتزكية النفس ومجاهدتها

(43) الأنعام 52.

(44) الكهف 28.

(45) النجم 29.

ويؤثرون الخفاء على الظهور وستر حالهم وعدم كشف أسرارهم، متحققين بالفقر والفاقة والاضطرار إلى مولاهم، متدثرين بثوب الشريعة، مجتبين إظهار الكرامات حجباً للأنظار عنهم خصوصاً إذا كان أئمتها من العلماء الربانين الذين آتاهم الله الحكمة وفصل الخطاب، فإنهم بذلك يسدون باب الإنكار والاعتراض من المتربصين بالطرق وأهلها.

فإذا وسمنا هذه الطرق بالرسمية أو الخصوصية فإننا لا نعدو الحقيقة على أي حال، ولا يمكننا أن نسقط عنها صفة الشعبية أو العمومية في نفس الوقت. وشاهد على هذه الحقيقة سأكشف عن بعض الأسرار التي أعلمها بحكم صلتي بأهلها الذين رحلوا عن هذه الدار تغمدهم الله برحمته وأسكنهم فسيح جنته. من المعلوم أن الشعبية التي تظهر في الاحتفال بمولد سيدى أحمد البدوي لا مثيل لها في أي طريقة أخرى ومع هذا فإن من جملة فروعها رأيت القائم عليها من الأئمة الأعلام ومن كبار علماء الأزهر الشريف وهو الأستاذ الدكتور إبراهيم البيطاوي وصاحب مكتبة دار الإنسان للطباعة والنشر وهو شيخ الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر أستاذي وأخي في الله الدكتور عبد الحليم محمود عليهما سحائب الرحمة والرضوان. وقد أخبرني أثناء تواجدي معه في المكتبة، أنه اشترط على الشيخ عند إعطائه العهد أن يكتم أمره ولا يفصح عنه لأحد، آملا من الله أن ييسر من

يكتب عنه بعد وفاته، وقد حضرت مجلس ذكر بمعيته في التكية التابعة له في الغوريه، وكنت شديد الإعجاب بالسكينة التي تحفها، والأنوار التي تتنزل عليها فتنير القلب وتشرح الصدر وتغرق الروح في مشاهد من الملأ الأعلى، وكنت حدثته عن مشهد، فكان كلما التقيته بعد فترة من الزمان يقول أعد علي ما شهدت، إذ به علمت يقيناً رفعة مقامه وعلو درجته عند الله سبحانه وتعالى.

هذه الطريقة قد انتقلت إلى بلاد الشام من هؤلاء الشيوخ الأكارم بواسطة طلبة العلم في الأزهر الذين حصلوا على أعلى الشهادات العلمية ونالوا أرفع المناصب في الجامعات. ومن مشايخها الذين تتلمذت على أيديهم في فلسطين الشيخ مولى أحمد السيد الذي عمل طول حياته أستاذا تخرج على يديه الآلاف من طلبة العلم، وهو الذي قام على تأسيس المعهد الشرعي في نابلس بعد أن تجاوز عمره التسعين. وقد كانت بداية طلبي للعلم الشرعي على يديه، وقد استفدت منه كثيرا رغم انه كان مستتراً بانشغاله بالعلم والإمامة والتدريس لدى العامة مع أنه كان من كبار الأولياء العارفين بالله، ولا يعرف حقيقته إلا خاصة الخاصة من ذوي الأهلية والاستعداد لسلوك الطريق. هذا مع انتشار العديد من الطرق الصوفية المعروفة عند عامة الناس الناشطين في الدعوة إلى حضور اجتماعاتهم، والمشاركة في حضراتهم (حضرات الذكر) وما يظهرون فيها من الكرامات وخوارق العادات،

وهذه أبرز مظاهر الطرق الصوفية المعروفة بالشعبية.

وهذه الظاهرة منتشرة في كثير من فروع الطريقة القادرية والرفاعية في بلاد الشام وقد عرفت العديد من مشايخها وشهدت في حضراتهم ما هو العجب العجاب من استعمال الشيش والسيف وغير ذلك مما يذهل العقل ويرتجف من هوله القلب كأكل الجمر والدخول في النار واستخدام السلاح. وقد سألت شيخي حين حدثني عن بعض مشاهداته لمثل هذه الخوارق في مهرجان عام شاركت فيه العديد من الطرق الصوفية في الشام، ورأى بعينه كيف أسلم على يد البعض منهم بعض الذين أظهروا النكير عليهم من غير أهل الإسلام، فقال : نحن لا نقرهم ولا ننكر عليهم.

والشهادة لله أن أكثر من تظهر على أيديهم مثل هذه الكرامات لا يستخدمونها إلا عند التحدي أو وجود الإنكار وليست من السحر، ولا من قبيل ما يظهر على أيدي المشعوذين من سائر الأديان، وهذا ما شهد به الفلم الوثائقي الذي نشر في قناة أبو ظبي العالمية مقارنة بين الخوارق التي تظهر على يد أتباع الطريقة الكسنزانية القادرية[46]. وبعض الدجالين من مشعوذي الهنود. وحسب معرفتي فإن مثل هذه الخوارق للعادات إنما تظهر على أيدي أهل الجذب في الطرق الصوفية

---

(46) للتعرف على هذه الطريقة : انظر كتاب الطريقة العلية القادية الكسنزانية لشيخها محمد الكسنزاني وقد لقيته واهداني كتابه.

دون استثناء، ولهم أحوال عجيبة مع العامة والخاصة ، وهم ما غلب عليهم وصفهم بالبهاليل. ومعلوم عند أهل التحقيق أن الوصول إلى الله سبحانه إنما يتأتى بأحد طريقين هما: التربية على يد ولي عارف بالله، وطريق الجذب حيث يخطف المرء به عن كليته جملة واحدة.

وفي أوجز تعبير يوضح المنهج الأول قول سيدى على وفا في الواردات: ليس أمامك الا أن تجد أستاذك فإن وجدته فلا فرق بينك وبينه إلا أن تنزل عن مرادك إلى مراده. وهذا كلام حق لا مرية فيه فإن القائم بأمر من هو قائم بأمر الله هو قائم بأمر الله، وبذلك يكون متحققا بالعبودية لله، لا لشيء سواه. فمن يطع الرسول فقد أطاع الله. وهؤلاء المجاذيب هم مظاهر جلال الله وقهره ومظهر شريف الحساب لمن عاداهم أو تطاول عليهم، وعندهم يشهد واقع إيذان الله بحرب من عادى وليه.

وهذا سلطان العلماء الشيخ عز الدين بن عبد السلام بعد اجتماعه بأبى الحسن الشاذلى يقول: من أعظم الدليل على أن طائفة الصوفية قعدوا على أعظم أساس الدين ما يقع على أيديهم من الكرامات والخوارق، ولا يقع شيء من ذلك لفقيه قط إلا إن سلك مسلكهم كما هو مشاهد. وكان قبل ينكر على القوم ويقول: هل لنا

طريق غير الكتاب والسنة[47] . وبعض الوقائع ترينا آيات قدرة الله في تأييدهم ونصرهم على المتربصين بهم الدوائر فقد حصل مع الشيخ عبد الحليم القادري أنه أثناء رجوعه مع مرديه من احتفال بالمولد النبوي وهم حاملون للرايات يضربون على الطبول والكاسات من البيت الذي أقاموا فيه المولد إلى الزاوية، وهي مسافة قصيرة غص الشارع بهم قرب زاويتهم وإذا بموكب رئيس الوزراء وصفي التل يضطر للوقوف، فساءه قفل الشارع، وحين سأل عنهم أخبروه أنهم أتباع طريقة صوفية وهذه مراسيمهم فاستدعى الشيخ وسأله عن أمره فلما أخبره أنه شيخ الطريقة : قال له : إن كنت شيخاً للطريقة فهذا الفرن وكان إلى جانب الشارع أدخل فيه، فبادر إلى بيت النار المشتعل فجلس فيه وتناول رغيفا من الخبز وأكل منه، وحينما رآه رئيس الوزراء على هذه الحالة ناداه ياشيخ تعال وتأسف منه وأعطاه رقمه الخاص ليتصل به مباشرة إذا اعترض أمره أحد. وأنا اعرف هذا الشيخ جيدا فقد كان يعمل مؤذناً وكنت مسئولا عنه بحكم وظيفتي. وهو في غاية البساطة والتواضع.

وقصة أحد المجاذيب من نفس الطريقة في العراق حين أراد المندوب البريطاني أن يقطع هذه الظاهرة الشائعة في الطرق، فدعا مشايخها إلى اجتماع في ساحة واسعة من البرية وأشعل فيها ناراً

---

(47) الإمام الشعراني – الطبقات الكبرى حـ 1 ص 12.

ممتدة لا يمكن لأحد أن يخترقها إلا بعد أن يكون قد احترق بالكلية، وطلب منهم إن كانوا صادقين في أنَّ ما يظهرون من الخوارق من قبيل معجزات الأنبياء، فاشتد الأمر عليهم حتى قدم هذا المجذوب فاستبشروا خيرا وطلبوا منه أن ينقذهم من هول هذا الموقف، فقال لا عليكم، ينصرنا الله بإذنه ويحيط بمكره، فتقدم إلى المعتمد البريطاني وقال له، تريد أن تمتحنا بدخول النار، أنا أدخلها بإذن الله وكانت زوجته جالسة إلى جنبه حاملة ولدها بين يديها، فاختطف الولد من حجرها، ودخل به في النار وغاب فترة فجنَّ جنون الزوجة على وليدها، وأخذت تخاصم زوجها بعد أن أيقنت بهلاكه، فإذا به يعود به سالماً لم تمسه النار بأذى، وفي ذلك إشارة منه إلى أنهم من القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم، فسلّم لهم وكف يده عنهم .

حدثني بهذا من يعرفه حق المعرفة وكان وقت حديثه وبعده مازال حياً، وسألت عنه أثناء تواجدي في العراق فعرفوه، وسمعت الكثير من عجائبه وغرائبه. علماً بأن الكثير من مشايخ الطرق القادرية والرفاعية وغيرهم ممن يمكن وصف طرقهم بالشعبية، هم في مسلكهم وتربيتهم للمريدين، إنما يترسمون منهج العلماء الربانين والحكماء الصالحين، فالشيخ هاشم البغدادي شيخ الطريقة القادرية في الأردن وفلسطين من العلماء الأفاضل وله من المؤلفات دستور الولاية في ثلاثة مجلدات، وأتباعه بالآلاف وكثير من المقدمين في الطريقة من

العلماء الأفاضل ومجالس العلم لا تنقطع في زواياهم، وإنني لعلى معرفة به وبكثير من هؤلاء العلماء.

والشيخ عبد الهادي الباتي وأتباعه منتشرون في الشام والأردن كان من أوائل المهتمين بالتفسير العلمي للقرآن وله كتاب في تفسير سور من القرآن في مجلدين[48] وقد أهداني نسخة منه، وقد اعتاد أن يقيم مجلسين للعلم في الأسبوع. والشيخ احمد الرفاعي في الشام أحد العلماء الأفاضل وهو من أسس مجالس الصلاة على النبي التي انتشرت في بلاد الشام فكان يعقد مجلساً خاصاً بالعلماء بعد صلاة الفجر من يوم الجمعة، ومجلساً عاماً بعد صلاة العصر في يوم آخر من الأسبوع. والطريقة النقشبنديه وهي واسعة الانتشار في بلاد الشام وغيرها من الأقطار الإسلامية وهي المشهورة بأنها طريقة العلماء والأمراء، لأنها قائمة على الذكر الخفي وإلقاء الجذبة على المريد وبحكم انتسابي لهذه الطريقة أثناء طلبي العلم في الأزهر الشريف فقد رأيت كبار علماء الأزهر من مختلف الكليات هم من أتباعها، ومع ذلك فإن الشيخ ومريديه يحرصون على حضور الاحتفالات بموالد الأولياء وحضرت معهم الاحتفال بمولد السيد البدوي رضي الله عنه.

ما أريد أن أخلص إليه أن الأمر إنما يرجع إلى واقع الشيخ

(48) انظر التفسير الفريد من القرآن المجيد . عبد الهادى الباتي، الطبعة الأولى – مطبعة الباتي – دمشق.

حسب علمه ومقامه، فالعالم الحق في مسلكه ومنهجه يختلف عن الأقل علماً ومعرفة بعلم الشريعة والحقيقة، غاية ماعنده أنه ملتزم بالأوراد والعبادات ويظل مترقباً للنفحات والورادات. والمقام كذلك، فمن أقامه الله في مقام التعليم أو المسؤولية فمنهجه يختلف عمن أقامه مع الدهماء من العامة فالكرامات والخوارق هي الأكثر تأثيراً في العامة بشكل عام منها بين العلماء وأهل الحكم والسياسة. ويرجع ذلك كله إلى نصيبه من الميراث النبوي إن كان من أهل الميراث وهناك عشرات الطرق الصوفية المنتشرة في بلاد الشام ليس بالإمكان استعراضها في هذه العجالة واكتفى بالإحالة لمن يريد التعرف عليها إلى كتاب الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس وكل هذه الطرق منتشرة ومشهورة في بلاد الشام كله [49]

أنماط التدين الشبابية

أصل التدين: الخضوع والطاعة. يقال في اللغة : دان ديناً وديانة خضع وذل. وأطاع[50]. قال الراغب: والدين يقال للطاعة والجزاء واستعير للشريعة . والدين كالملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشريعة...وقوله «لا إكراه في الدين» قيل يعني الطاعة فإن ذلك لا يكون

(49) الدكتور محمد درنيقه الطرق الصوفية – الطبعة الأولى – دار الإنشاء للنشر .

(50) مجمع اللغة العربية – المعجم الوسيط حـ 1 ص 306 مطبعة مصر 1960.

في الحقيقة إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه[51]. ومن أجل ذلك نجد أن كلمة الدين حيثما وردت في كتاب الله إنما جاءت موصوفة بما يميز التدين لله عن التدين لما سواه، كائناً ما يكون هذا السوى من الدولة أو الحزب أو الجماعة أو المصلحة والمنفعة.

فالتدين الحق لله هو الانقياد لأوامره والاستسلام والإذعان قلباً وقالباً لأحكامه وتعاليمه ولهذا سمى الله دينه بالإسلام فقال عز من قائل «إن الدين عند الله الإسلام» وبين أن كل من انقاد لغيره وسلم زمام أمره لسواه يقوم بكل ما يمليه عليه ويترسم خطاه ليس من دين الله في شيء كما قال سبحانه «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»[52]. ولا يقبل الله إلا الدين الخالص من كل ولاء وتبعية لسواه.

هذا هو الأساس الذي سأعتمده في تقييم أنماط التدين الأكثر شيوعاً على الساحة من الحركات الإسلامية المتمثلة في حركة الإخوان المسلمين والحركة الوهابية. فهاتان الحركتان هما أكثر الحركات استقطاباً للشباب واستحواذاً عليهم بما لديهم من الإمكانات المادية، والصلات بالجهات الرسمية، وما يتوفر لهم من الدعم والإسناد من الدول ذات النفوذ والقوة الاقتصادية والسياسية.

---

(51) الراغب الأصفهاني – المفردات في غريب القرآن ص 175 مطبعة البابي الحلبي بمصر.

(52) آل عمران 85.

ظاهرة التدين في الإخوان المسلمين

ليس من هدف البحث في هذه العجالة التعرض لنشأتهم فالشيخ حسن البنا رحمه الله تربى على شيخ طريقة صوفية وجعل من أوراد الطريقة زاداً لهم في الدعوة إلى الله، ولكن الذي أود التنبيه عليه هو ما آل إليه أمرهم، وحقيقة ما هم عليه في الواقع ضمن ما شهدته من تعاملهم بحكم تواجدي مع قادة الفكر فيهم الذي فرضه عملي بالتدريس في كلية الشريعة لأكثر من أربعين عاماً أيقنت من خلالها أنهم قد ارتدوا عن منهج الإمام البنا، وتحولوا إلى حزب سياسي، غاية ما هنالك أنهم قد اتخذوا من الدين غطاء ظاهراً يخدعون به عامة المسلمين كسباً لشعبيتهم، وحيازة لأصواتهم في الانتخابات البرلمانية والبلدية.

وهذا ما لمسته في أرض الواقع، فكنت ممن يدعو الناس لانتخابهم من على المنبر إيثارا لهم على من سواهم من الأحزاب العلمانية وغيرها، وتشكلت الحكومة بأكثر من عشرين وزيراً منهم ولما أدرات الدولة لهم ظهر المجن وبعد فترة وجيزة، صادف أن طلب مني إلقاء خطبة الجمعة في مسجد علمت فيما بعد أنه من اكبر حصونهم ومعاملهم.

وكان يتسع لأكثر من الف مصلى، وكانت مناسبة الإسراء

تقتضي الحديث فيها، فما أن شعروا بموضوع الخطبة حتى قام أحدهم صارخاً بأعلى صوته في المسجد: نريد الخطبة في الواقع، فبينت الحكم الشرعي في تصرفه ووعدته بعد الانتهاء من الصلاة بأن يسأل ما يريد، وإذا به بعد الصلاة يعيد نفس السؤال، فقلت له القرآن أبو الواقع، فأجاب بكل وقاحة على مسمع الكل وكان منهم أساتذة في الشريعة : لا نريد القرآن!!

فخاطبتهم عند ذلك: خدعتمونا وخدعتم المسلمين حين وضعتم شعار الإسلام هو الحل وحين وصلتم إلى الحكم لم تتعرفوا على الإسلام ولا على المسلمين، وبعد أن طردتم من الوزارة، تريدون منا أن نشتم الدولة، تعالوا واشتموا الدولة، فما رأيت خزياً لفّ أحداً كما لفّهم، وانسلوا من المسجد مذعورين حتى لم يبق إلا بضعة أفراد ممن اصطحبتهم معي.

كان أول مشروع عملوا عليه حين أسندت إليهم وزارة الأوقاف هو إلغاء دار القرآن وكانت أول دار أسسها شيخ طريقة شاذلية، ولم يكونوا متوجهين لمثل هذا العمل ليستغلوه لصالحهم، ثم الاستيلاء على مسجد الطريقة الخلوتية الذي قاموا ببنائه والإشراف عليه دون أن تساهم الوزارة فيه بدرهم ليعزلوا الإمام الذي هو من أتباع الطريقة ليجعلوه مركزاً لهم .

ولكن إرادة الله وغيرته على أهله حالت دونهم، فأصيب الوزير قبل اليوم المقرر لذهابه إلى المسجد واستلام مفاتيحه بفالج أدخله المستشفى، وكانت قد منعت زيارته، وأخبرني أحد أبناء الطريقة وكان أخاً لصديق الوزير ونسيبه أنه ذهب إلى المستشفى وأصر على مقابلته، ولما دخل عليه كلمه بصراحة، إن أردت أن تخرج من المستشفى فانزع من رأسك فكرة المسجد وقد أثارت هذه الحادثة الرعب في الوزارة كلها، واخذ الكل يتبرأ أمامهم أن يكون له يد فيها.

وأمر آخر حصل معي شخصياً في عهد هذه الوزارة حيث اجتمع أكثر من عشرين شخصاً منهم أساتذة كلية الشريعة على دعوة في بيت زميل من الأساتذة وكنت واحداً منهم، وكنت حريصاً في تعاملي معهم أن لا أثير شيئاً من أسباب الخلاف معهم، فإذا بأحد البارزين في الحركة ينكر على خطيب صلى عنده الجمعة وصفه النبي بالنور وأنه أول النبيين في الخلق، ويمكن رؤيته في اليقظة، فإذا بالكل يجمع على أنه خطر على العقيدة يجب أن يرفع أمره إلى الوزير ليعزله عن الخطابة، واستغربوا سكوتي فسألني من كان عميداً للشريعة ما رأيك، فقلت أما إذا أردتم رأيي فإليكم التالي:

أما أنه نور فقد سماه الله بذلك بنص القرآن «قد جاءكم من الله نور وكتاب منير» بل أكثر من ذلك فقد جعله مصدر النور حين

وصفه بالسراج المنير في قوله «إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً».

و أما أنه أول النبيين في الخلق، فقد ذكر بعض المفسرين في قوله سبحانه «وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح» أن تقدمه في الذكر لتقدمه في الخلق، ولا يخفى على عاقل أن الأمر متعلق بعالم الأرواح التي خلقت قبل الأجساد والحديث الذي أورده الإمام السيوطي في جامعة «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث» وقال عنه المناوى هو على شرط الشيخين وإن لم يخرجاه».

فإذا كان هنالك قول لأحد من العلماء في أمر استند فيه على دليل لا يجوز تكفيره وإعلان الحرب عليه.

أما قوله : من الجائز رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقظة ، فانا أذكر أثناء دراستي أن أستاذنا في الحديث الشيخ محمود عبد الغفار قد أورد في مذكرته التي كتبها لنا فيها حديث «من رآني في المنام فسيراني في اليقظة» فثارت ألسنتهم ومنهم أساتذة في الحديث هذا ليس بحديث، فقلت لمن نحن في ضيافته؟ أعندك صحيح البخاري، قال نعم واحضره فلما فتحنا على باب الرؤيا وجدناه أول حديث في الباب أورده الإمام البخاري .

وشأن العالم ومن هو منتسب إلى العلم إذا عرف الحق التراجع عن الموقف الخطأ الذي اتخذه عن جهل إلى أن يرجع إلى الحق ولكن الذي اجمعوا عليه أمر عظيم، فقد أخبرني بعض الزملاء وكان منتسباً لهم، ولا يطلعون سرائرهم على غيرهم ، فقال أتعلم لما ذا طلب منك – من هو على رأس قمة الهرم فيهم – قلت لا أعلم فقال إنما أرادوا ذلك ليكون مستنداً لاتهامك بالخلل في العقيدة لفصلك من الجامعة، فقلت: سبحان الله كل هذا العون والرعاية لهم في الانتخابات وكلمتي مسموعة عند أتباع الطرق، هل هذا جزاء الإحسان!

وليست هذه أول مؤامرة حاولوا فيها التخلص من وجودي في الكلية، وبأسباب لا يمكن أن يبررها عاقل أو يرضى بها صاحب ضمير، فأن يرسب طالبان في الدراسات العليا من مجموع عشرين طالباً أمر عادي، أما أن يكون الراسب أحد أتباعهم فيجب مراجعة دفتر إجابته ورفع علامته، ولا يهتمون بالآخر، ولما نظرت فيها ووجدت أنني أعطيته أكثر مما يستحق أبيت، فما كان إلا أن تآمروا مع عميد الكلية الذي كان منهم، بأن يرسلوا عيناً لهم إلى محاضراتي ليلتقط أي كلمة أو يحرف أي جمله وتكون التهمة وتنفذ الخطة أخبرني من كان حاضراً لمكرهم، فتوجهت إلى الله سبحانه ملجأي الوحيد وسندي القوي المتين وحبيبي البر الرؤوف الرحيم، فأراني أن من حاك المؤامرة هو المفصول، فلقيته صباح تلك الليلة وبشرته بالفصل، ولم يمض شهر حتى تم فصله من

الكلية، وغير ذلك أغرب وأعجب من صور الافتراء والتزوير ما لا يتوقع صدروه من عدو فضلاً عن زميل . ولا يفوتني ونحن نتحدث عن أنماط التدين الشبابي أن أشير إلى أن هذا الخطيب الذي انتصرت له لم أكن أعرفه حيث لم يذكر اسمه وحينما كنت في زيارة لأحد مشايخ الطرق الأعلام فإذا به يشكرني على نصرتي له وعندها علمت سبب تآمرهم عليه فإن هذا الشيخ الفاضل من العلماء الذين وضع الله في قلوب الشاب محبته والحرص البالغ على حضور دروسه العلمية خصوصا في السيرة النبوية التي ختمها عدة مرات، وكان يحرص بعض كبار العلماء أصحاب المؤلفات في السيرة إلى حضور درسه ليجدوا في حديثه ما لم يخطر لهم على بال، وكان يجتمع في مسجده في المناسبات الآلاف من الشباب، مما أثار حفيظة الأمن فأقصى عن المسجد ولزم بيته الذي خصص فيه جناحاً للمريدين، فكانت طريقته مورداً عذباً للعامة والخاصة على حد سواء.

وهذا شأنهم في الغيرة من أي عالم عنده القدرة على التأثير في العامة بعلمه وورعه وتقواه، فالشيخ الشعراوي رحمه الله ممن فتح الله عليه في الطريق فتوح العارفين بالله وأذن الله له بالدعوة إليه وكان أول ظهور له عندنا في الأردن حيث استضافته وزارة الأوقاف، وكنت من أشرف على دعوته على العشاء في المعهد الديني للائمة والخطباء حيث كنت مديره، وأفاض الله على قلبه من العلم في قصة يوسف عليه

السلام مما لم يخطر على قلب بشر ما أدهش الحاضرين.

وقد نقلت له رسالة مسجلة من شيخي سيدى العبد بصوته على كاسيت، ومن جملة ما طلبه مني أن أنصحه بعدم المكوث طويلاً في الأردن حتى لا يقوم عليه إخوان الشياطين، وهذا ما كان يدعوهم به مواجهة في ثوب من الدعابة فلا ينزعجون.

ولولا خشية الإطالة لأتحت المجال لأكبر منظر للجماعة الذي يعتبرونه الملجأ في الشدائد والملاذ في أخطر المواقف، وقد انفصل عنهم وهداه الله إلى الطريق فأنار الله بصيرته، وجعل أكبر المتخصصين في السياسة ينزلون تحت مشورته، وفي جملة من كلمه أوجز خلاصة منهج دعوتهم أنها سد الأبواب أمام الشباب كي لا ينفذوا إلى جوهر الدين وحقيقته وقد تفضل بهذا الإيجاز الذي لا يعرفه عنهم من هو خارج التنظيم فقال: إن جماعة الإخوان المسلمين دائمة الاتهام والتشويه للحركات الصوفية إلى الحد الذي يغني بعض مشايخها بحرمة دراسة بعض الكتب للسادة من مشايخ الصوفية متهمة إياها بالغلو في الدين والخروج عنه تارة وانحراف الفهم والعقيدة تارة أخرى لم تنظر إلى نفسها أو تراجع منهاجها وطريقة عملها.

إن جماعة الإخوان لم تنظر إلى نفسها وهي تربي ضمن مناهجها وآليات تربية أفرادها على العبودية للتنظيم وقيادته من

دون الله ورسوله، فإن كان المريد للطريقة الصوفية ينظر إلى شيخه على أنه طريقه إلى الله ورسوله، فان تربية الإخوان تجعل ضمن البنية التنظيمية وأساليب العمل طريقاً إلى عبادة التنظيم وقادته وشتان بين الطريقين والقائد في كل منهما.

إن تقديس التنظيم والغلو في ذلك هو في الحقيقة عبادة للتنظيم وتأليه له، كما أن الطاعة العمياء والطاعة المطلقة التي تقوم على مبدأ «نفذ ثم ناقش» لا تكون إلا لله ورسوله فكيف لقياداتهم الذين يتنافسون على مكتسبات الدنيا أن ينسبوا ذلك إلى أنفسهم ويسقطوا على دواتهم مسحة الله ورسوله الذين لهم الطاعة المطلقة دون سواهم.

اليوم لم يعد الصراع الدائر بين قيادات الجماعة على من يمثل الجماعة في المكتب التنفيذي خافياً على أحد فهو صراع محتوم بدأت نشاطات الكولسة والافتراءات منذ ما يزيد عن ستة أشهر ووصل بالبعض أن يكفر الآخر وبتهمة في عرضه ودينه وخلقه ونزاهته في صراع لم يعد خافياً على أحد أنه ليس لله ولا لرسوله فيه نصيب.

والتنظيم ممثلا في مجلس الشورى الذي فاز العديد من أفراده بالضغوطات والكولسات واغتيال عقول الأفراد ينقسم مرة الى خمسة اقسام ومرة الى ثلاثة اقسام، وهو في هذا اليوم منقسم إلى ثلاثة أقسام يطلق على واحد منها المتعدلين الموالين لحركة حماس، والقسم

الثاني الحمائم، والقسم الثالث المغالين في حرب النظام وأنصار الحراك الشعبي، بالله أي دين هذا الذي يقسم الأفراد الى هذه الأقسام الثلاثة وما خط الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم في ذلك.

على ماذا يتصارع هؤلاء، إنه في الحقيقة التنافس على الدنيا، ليتهم يدركون أن مجلس الشورى والمكتب التنفيذي هي الروافع الرئيسية إلى مجلس النواب، أو الوزارات، أو رئاسة البلديات، إن التنافس المحموم الآثم للوصول إلى قيادة الجماعة ليس من أجل الدخول في أمر الجهاد والاستشهاد، أو الذهاب إلى تربية الأفراد تربية روحية تؤهلهم أن يكونوا على أعتاب المهدي عليه السلام، ثم يعيبون على الطرق الصوفية واصفين إياهم بالكفر تارة وبالغلو تارة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الذراع المنبثق عنهم لم يسلم من التأثير بهذه الانشقاقات والفتن الداخلية فقد بات يعرف القريب والبعيد عمق الخلافات والصراعات داخل حركة حماس والتي هي صدى لجماعة الإخوان وما عزوف رئيس المكتب السياسي حتى هذه اللحظة عن الترشح للمنصب إلا على خلفية الصراعات الداخلية المحتدمة.

أقول:ليس هذا فحسب من يترك الجماعة بل كل من تغلغل

فيهم ممن ينشد الحق والحقيقة يفر منهم بدينه ويعتزلهم إذا لم تكن الدنيا أكبر همه».

ولا بد في هذا المجال من الإشارة إلى ما كتبه الدكتور موسى الكيلاني عنهم في كتابه الحركات الإسلامية في الأردن وقد أسهب في الحديث عنهم وأشاد في الجملة بهم وإن كانوا يتهمونه بالماسونية فهو محسوب على النظام ولاشك أن الجماعة من صنيع النظام في الأردن وقد تربوا في أحضانه، التي يصعب درك أسرارها على كثير من الخاصة فضلاً عن العامة.

أما الدكتور موسى فشخصية فذة ليس من السهل درك حقيقته وجوهره التي لا يؤثر فيها تقلبه في الأدوار فإن تأثره بوالده شيخ الطريقة النقشبندية بالسلط وكان من كبار الأولياء وأصحاب الكرامات الظاهرة، ما جعله أهل المحبة الصادقة التي يكنها في صميم قلبه لمشايخ الطرق وأتباعها ولم يتخل يوماً عن نصرتي، ولا يلقاني في مناسبة إلا بصدق المحبة والتقدير.

وأصدق عبارة وأوجزها تنطبق عليهم ولي عليها مئات الشواهد «انصر أخاك ظالماً أو مظلوما» بالمفهوم الجاهلي، فالتعصب فيهم أشد من العصبية القبلية.

وقد عانى طلبة الشريعة من غير أتباعهم من الظلم والتضييق عليهم الكثير حتى لا يتخرج خصوصاً في الدراسات العليا إلا من كان منتسباً لحركتهم.

الحركة السّلفية

ليس من أهداف البحث في هذه العجالة الكشف عن تاريخ هذه الحركة وأصول ما قامت عليه في دعوتها ولا ما خرجت به عن الإجماع في تفكير معظم أهل السنة والجماعة، وغيرهم من طوائف أهل الإسلام، فقد تكفل بهذا طائفة من العلماء الأعلام من أهل السنة، مثل:

- الدرر السنية، وفتنة الوهابية.. لشيخ الإسلام احمد بن زيني دحلان .

- صدق الخبر في خوارج القرن الثاني عشر.. السيد الشريف عبدالله بن الشريف حسن باشا .

- السلفية المعاصرة مناقشات وردود... السيد عبد الله الهاشمي .

ومن أهم ذلك ما كتبه الشيخ عبد ربه من كبار علماء الأزهر

وسماه فيض الوهاب في الرد على ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

وأجمع ما كتب حديثاً وأوجزه كتاب إسلام الصوفية هو الحل الصادر عن دار الكتاب الصوفي لشيخ الطريقة العزمية السيد عز الدين ماضى أبو العزائم، رحمه الله ولم أر من هو أجرأ منه في التصدي لمجمل فكرهم ولكل من هو على شاكلتهم من مشاهير العلماء الذين روّجوا لأفكارهم، ومجلة إسلام وطن التي كان يشرف عليها لا مثيل لها في التصدي لكل مظاهر الانحراف عندهم وسائر الحركات الإسلامية .

وإنما قصدي الكشف عن حقيقة التدين في الشباب المنتسبة إليهم في حدود معرفتي ومشاهدتي لواقع ماهم عليه،ومع واقع الإلحاح بتحديد عدد الكلمات، سأقتصر على نبذ توضح واقع ما هم عليه من التدين، وما يخرجون به عن أهل السنة والجماعة . ومظاهر الجهل والتعصب وتجردهم من أدب الإسلام وأخلاقه.

فمن مظاهر هذا الجهل والتعصب للرأي والجموح إلى العنف والاستقواء بالسلطة، والتطاول على حرمة العلماء، والمسارعة إلى الحكم بالتفكير، ثم الإفتاء بشرعية سفك الدماء وإباحة حرمات المسلمين، والفتوى بإعلان الحرب على كل المرتدين عما هم عليه من الاعتقاد والفهم السطحي للدين، وجرأة العامة منهم والجهلة بكتاب

الله وسنة رسوله على الاجتهاد وإصدار الأحكام جزافا ما يفسدون به على العامة من المسلمين عبادتهم وينفرونهم من الدين كل هذا مشهود وواقع في كل بلد تواجدوا فيه.

من ذلك: دخلت المسجد الحسيني ذات مرة لصلاه المغرب فرأيت شاباً يقطر الماء من لحيته وأعجبني منظره فدعوته أن نصلى جماعة وكان الإمام قد فرغ من صلاة الجماعة، فاعتذر وقال: أنا لا أصلى جماعة فالتمست له عذراً بأن يكون أكثر خشوعاً في صلاته منفرداً، واجتمع من المتأخرين عن الجماعة عدد وافر، فلما تقدمتهم للصلاة فإذا به يقف أمام المصطفين للصلاة وينادي بأعلى صوته لا تصح صلاة الجماعة بعد الجماعة، فالتفتوا إلي، فقلت لا عليكم، وبعد الفراغ من الصلاة واجهني بقوله «ما دليلك على جواز الصلاة جماعة بعد انتهاء الجماعة» قلت له الحديث صلاة الجماعة خير من صلاة الفرد، ولما أخبرته بالحكم عند الإمام الشافعي، قال: أنت تفتري على الإمام الشافعي، فهذا أمر مجمع عليه عند كل المذاهب الأربعة، فعلمت أنه جاهل فتركته، فإذا به يشيع بين جماعته أنه ناقش الدكتور وأفحمه، وإذا ببعض الطلبة الذين أدرسهم آيات الأحكام يقولون في المحاضرة:إن هذا الشاب يقول إنه قرأ هذا الحكم في كتاب المذاهب الأربعة، عندها سألتهم عن مؤهله العلمي فأجابوا بأنه نجار وعنده مكتبة كبيرة، فقرأت ما في هذا الكتاب عليهم، وبينت لهم كيف أنه لم

يحسن فهم ما في الكتاب الذي ينص على عدم صحة الجماعة أثناء قيام الجماعة لا بعدها ومع هذا فقد جعل نفسه حكماً بفساد هذه الصلاة التي لا يختلف على صحتها أحد من المسلمين.

قضية أخرى أثناء محاضرتي لطلبة كلية الشريعة بالجامعة الأردنية في آية الصوم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فإذا بطالب يسأل عن حكم صيامه هذا اليوم حيث صلى الفجر في مسجد إمامه رأس هذه الجماعة، قال لقد شرب الماء بعد الأذان الثاني للفجر بنصف ساعة – الوقت المقرر لإقامة الصلاة – وقال : فليشرب من كان عطشاناً فهذا وقت الإمساك. فشربت فقلت له يا بني إن هذا جاهل بفهم هذه الآية، فالله جل جلاله لم يقل حتى يتبين لكم الليل من النهار، وإنما الخيط الأبيض هو أول شعاع من الضوء يحدد بداية الصوم بالدقة المتناهية، وهو ما عليه إجماع الأمة فهذا إفساد لعبادة العامة لصومهم. وكما يفسدون الصوم في بدايته يفسدونه في نهايته.

فقد حدثني رجل فاضل كان عقيداً في الأمن أنه دعي إلى الإفطار في رمضان عند إمام مسجد سماه لي فعرفته حيث كان من المتعصبين جداً للفكر (السلفي) أو الوهابي، وكان من جملة ما قاله لي أثناء دراسته في المعهد الديني الذي كنت مديراً له: إني أريد أن

اكتب كتاباً فإياك أن تقول كان هذا أحد تلامذتي، هذا الذي كان يروج بين الطلبة والعامة أنه أحصى على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أربعين خطأً .

سألني العقيد عن حكم صيامه حيث كان اليوم غائماً والشمس غير ظاهرة والإمام قد أحضر لهم الإفطار قبل الأذان بثلث ساعة، وبعد أن أفطروا وسمعوا الأذان، فاندهشوا ولكنه أفتى لهم بأن الشمس قد غابت، وجهل الأحمق أن الله سبحانه قال: ثم أتموا الصيام إلى الليل، ولم يقل إلى غروب الشمس قطعاً لوساوس الشياطين والنفوس الأمارة بالسوء.

وشاهد آخر على تكفير بعضهم لجميع حكام العرب والمسلمين هم والإخوان المسلمون .

كنت مع زميل لي في محاضرة عامة في مدرج بالجامعة الأردنية وإذا بأحدهم يتوجه بسؤال إلى الأستاذ الفاضل رحمه الله يريد أن يحرجه بالإجابة لأنه ليس من جماعتهم ونص السؤال: هل الحكومة مسلمة والله سبحانه يقول: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، فأراد الأستاذ أن يعتذر عن الإجابة لكونه خارج الموضوع، فقلت له أنا الذي أتولى الإجابة عنك وعني في السؤال الذي وجه إليّ: هل يمكن رؤية الله، وهم يرون بكفر وضلال من يقول بذلك، فقلت: إن

الآية وأخواتها التي ذكرت نزلت في أهل الكتاب، فإن قلت إن العبرة بخصوص السبب فلا وجه لك أن تستدل بها على تكفير غير أهل الكتاب الذين فنزلت فيهم الآية، وإن قلت إن العبرة بعموم اللفظ، فالآية شاملة لكل المسلمين ومن جملتهم أنت، فهل أنت في كل أقوالك وأفعالك وتعاملك مع أهلك وجيرانك وسائر المسلمين محتكم إلى كتاب الله، فإذا لم يكن بإمكانك أن تدّعي ذلك فكيف تحكم بالكفر على جميع المسلمين بما فيهم حضرتك.

أما عن السؤال الموجه لي فإنه يدل على جهل كبير في السائل، ولو علم أن الممكن هو الذي يستحيل على قدرة الله، وإن الجواز خلاف الوقوع لما سأل، فأجبته إذا كان الله جل جلاله قد قال لموسى عليه السلام لن تراني في الدنيا، فإنك لن تراه لا دنيا ولا أُخرى.

وهذا شأنهم وديدنهم في التكفير لأقل شبهة، فقد جاءتني مصلية منهم حضرت خطبة الجمعة -في مقام سيدنا شعيب عليه السلام وأنا خطيبه -فزعة ومذعورة أنها رأت من يصلى في المقام بعيدا عن الضريح ولكن القبلة في الصلاة إلى جهته، فقلت لها أنت حين تسجدين ألا تكون جبهتك قريبة من قدم من هي أمامك قالت بلى. قلت لها: هل يعنى ذلك بالضرورة أنك تصلين وتسجدين لها. قالت: معاذ الله! قلت فما وجه ظنك السوء بهؤلاء أنهم يصلون

ويسجدون للقبر؟

وقد رأيت وسمعت كما سمع غيري ورأى في الفضائيات وعلى قناة المستقلة في الحوار الصريح بعد صلاة التراويح الذي أداره الهاشمي بين الصوفية والوهابية لأكثر من سبع عشرة حلقة هذا التحامل والتطاول على حرمة الأنبياء والأولياء من البلوشي حين لا يصفهم إلا بالمقبورين، مع أنه لو خاطب أي أمير أو زعيم بابن المقبور لاستاء منه إن لم يقطع رأسه، والسيئة كل ما فيها إساءة للغير، ويتهم كل من طاف بمقام أو ضريح بالكفر، ولا يعلم أنه يحكم على نفسه وجميع من حج بيت الله وصلى خلف مقام إبراهيم عليه السلام بالكفر فإن الطواف حوله حاصل في معظم الأشواط، وهو حائل لكل من اتخذه مصلى بينه وبين الكعبة، وليس المقام إلا حجرا أخذ هذه الحرمة والقدسية لكونه بصمة لقدم إبراهيم عليه السلام، وهل من الممكن أن يدور بخلد أي حاج أنه يصلى لهذا الحجر؟

ولم يقف به الأمر إلى هذا الحد حتى تطاول على كل مشايخ الصوفية في الشرق والغرب يصفهم بالجهل والتهرب من الحوار وكانوا يناشدون الأعلام البارزين كالجفري ومفتى مصر، ظناً منهم أن ترفعهم عن مشاركتهم من الجبن وقلة العلم، وبالصدفة في هذه الأثناء قد وجدوا رسالة كان قد بعثها أحد الأبناء في الطريق: إذا

أردتم أن تعرفوا الحقيقة المستقلة فعليكم بالاتصال بالدكتور عبد الجليل علي أستاذ التفسير بالجامعة الأردنية وشيخ الطرق الصوفية فوجدوها، فرصة يعلنون فيها للعالم كله حق ما توصلوا إليه من قرارات كلها راجعة إلى أصول الدعوة الوهابية، ويفرحون بانتصارهم وكشف زيف الصوفية .

فإذا بهم يتصلون بي، ولم يستطيعوا في المواجهة أن يستمروا أكثر من المقدمة التي استغرقت تسع دقائق فقط، أعلنوا على أثرها هزيمتهم، واعترافهم على الملإ كله أن كل ما توصلوا إليه ليس من الأحكام الشرعية فلا هو من الواجب أو المندوب، وأقفلوا باب الحوار.

ولولا خوف الإطالة لتعرضت لما هو أغرب وأعجب من أساليبهم في الدخول في السلطة حتى يتمكنوا فينقضوا، وصورة ما فاجأوا به الأمن في الأردن ماثلة للعيان بالرغم من فتح كل الأبواب لهم في المساجد والمدارس والجامعات، ومعظمهم يحمى نفسه وجماعته بالانتساب إلى أجهزة الأمن ويظهرون الاستعداد لتلبية كل ما يطلب منهم، وكل من نبههم إلى خطرهم والحذر منهم، قالوا هم في القبضة، لكن العاقل من اتعظ بغيره، والشقي من اتعظ بنفسه.

هذا ولا يخفى أن أكثر المغترين بهم هم السمّاعون لدعايتهم، المحجور عليهم أن ينظروا في غير كتبهم، وقد درست العديد ممن

تخرج من جامعاتهم في الدراسات العليا، فوجدتهم حين فتح لهم باب البحث والنظر ووجدوا أن لا رائحة للتعصب إلى رأى أو مذهب أو تقديس لقول كائناً من يكون قائله إذا لم يكن له مستند واضح وحجة قوية من الكتاب والسنة لا يلقى له بالاً ولا هو من القول المعتبر تغير الكثير منهم وتبدل.

الخاتمة

أن طريق التصوف يركز على عمل الأعمال ومكتسباتها من الثمار، وكل من سار بصدق قطف من ثمار هذه الهداية من النعم الإلهية، وأجلها الفقه في الدين، وعلم التأويل فالناظر في القرآن الكريم في كل ما تضمنه من الهداية إنما ينحصر في أمرين: تكاليف بالأوامر والنواهي وثمار هذه التكاليف وكل ما كان من الأعمال والتكاليف محكم لا خلاف في إدراك العقول له جملة. وإنما الخلاف الذي يؤدي إلى الافتراق هو إعمال العقول فيما هو من الثمار التي رتبها الله سبحانه على الالتزام من قبل أهل التقوى والإحسان، فمعية الله سبحانه للمتقين وقربه من المحسنين، ومعرفة مذاق طعم الايمان وحلاوته، وتأييد المؤمنين الصادقين بروح منه، لا سبيل لتصور جميع ذلك بالفكر والخيال ولا مجال فيه للنظر والاجتهاد، بل كل ذلك من العلم الذوقي الذي لا يعرفه إلا من ناله من الله بعد أن أحسن الأداء وتحقق وتخلق بالصفات والآداب .

مسار التصوف في الأراضي الفلسطينية

نادية سعد الدين(*)

قارب جدال «الدينيّ» و «السياسيّ»، منذ فترة، حدود الجماعات الصوفية في فلسطين إزاء التعاطي مع مفصلي الحقل السياسي الفلسطيني ومكوناته، والصراع العربي - الإسرائيلي، بخطاب تنقل بين المحدد العقيدي و «التكييف التكتيكي»، الآخذ بالمرحلية ومتغيرات اللحظة.

(*) صحفية وباحثة من الأردن.

لقد أذكت الثورات العربية مواطن الجدل القائم في أوساط بيئة صوفية خصبة بالتعدد والتباين؛ دون أن تستحدثه، باعتباره تأصيلاً لتبعات اتفاق أوسلو (1993)، وتشكيل سلطة حكم ذاتي في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين، أحدثت نقطة تحول حاسمة في تكوين الحقل السياسي الوطني وتحديد مفرداته ومواجهاته وتحدياته، وأبرزت عند الصوفية معادلة «الولاء/ الرعاية» مقابل «معارضة ناعمة» ومحدودة، قاربتها سابقاً في العلاقة مع منظمة التحرير، بينما حاكى غالبيتها «الواقعية السياسية» التزاماً بخطاب السلطة الآخذ بالمقاومة الشعبية السلمية وإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967، مقابل قلة تنادوا بما سموه «جهاد الدفع»، فجرى تغليب «السياسيّ» على «الدينيّ»، بعدما كانت الحدود ذائبة بينهما، بحكم تداخل عوامل الدين والوطنية في تشكيل وجدان سياسي عام ضد المحتل تطلب انخراطاً جمّعياً في معركة التحرير وتقرير المصير، وعملاً بمحددات المرجعية الإسلامية، وفق نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، التي تحتكم إليها الصوفية، كحركة دينية.

لم تغب معادلة «الولاء/ الرعاية» عن محددات العلاقة بين الصوفية والسلطة، حتى بعد وقوع الانقسام بين حركتي فتح وحماس، إبان اشتباكات دامية انتهت بسيطرة الأخيرة على قطاع غزة منذ منتصف حزيران (يونيو) 2007، ولكنها تلبست عند الجماعات

الصوفية بغطاء ديني يأخذ «بالمناصحة» و«عدم الخروج على الحكام وإن جاروا»، بينما تغطت عند فتح والسلطة برداء «التوظيف السياسي» في مواجهة حماس والحركات الإسلامية الأخرى، بعدما اختبرت ذات النهج سابقاً مع السلفية قبل أن تدرك خطأه وتتراجع.

لا تستقيم المعادلة ذاتها عند جلّ المتصوفة في غزة، بحكم الإشكالات العقائدية بين الصوفية وحماس، التي تعدّ امتداداً فلسطينياً للإخوان المسلمين، فبينما اعتمد بعضهم خط «المهادنة» في ظل «الاحتواء النفعي» الحمساوي لهم، رفض آخرون حكمهم، مدينون بالولاء لسلطة رام الله، فيما قاد «التصنيف العقائدي الأشعري»، وفق مبادئ عقيدة أهل السنة الأشاعرة التي تتبناها الصوفية، إلى الخلاف مع السلفية والضدية مع الشيعة، دون التكفير، مقابل التواصل مع حزب التحرير، وحركة الجهاد الإسلامي، رغم التحفظ «الشرعي» على امتدادها ناحية إيران، وتذبذب العلاقة مع جماعة التبليغ والدعوة.

إلا أن تجليات الانقسام حضرت سلباً عند الجماعات الصوفية في تعدد المواقف وصعوبة التواصل بين جانبي الوطن المحتل في الضفة وغزة؛ ولكنها استدعت حراكاً تجاوز نطاق «الزوايا» الديني، دون مبارحته، صوب الاشتباك مع «العمل العلني العام»، وطرح خطاب محدد

من الوضع السياسي الفلسطيني، والصراع العربي – الإسرائيلي، والثورات العربية، لم يخلو من جدلية المواءمة بين التقليد والتحديث. فبينما تصرّ بعض الطرق الصوفية على التمسك بتقاليدها الطقسية المتوارثة، تبنت أخرى نهجاً أكثر تجديداً وانفتاحاً بإنشاء المؤسسات العلمية والتعليمية والإعلامية والمراكز البحثية، ولكنها لم تبلغ حدّ المشاركة في الحياة السياسية بتأسيس أحزاب خاصة بها، باعتبارها مرحلة لاحقة.

في المقابل، سعت حركتا فتح وحماس للزجّ بالصوفية في دائرة التجاذب المتبادل، وسط موقف ضبابي احتمل أوجهاً متباينة، وحالة استقطاب حادة اعترت المشهد الفلسطيني نتيجة الانقسام الذي أسسّ لحالة «فقدان الاتجاه» في قيادة المسار الوطني، أمام تعثر خطوات المصالحة، وانسداد الأفق السياسي، وإمعان الاحتلال في استلاب الأرض والتاريخ معاً.

بيدَ أن الساحة الفلسطينية لم تشهد «تمرداً» أو «انقلاباً» صوفياً على سلطتي رام الله وغزة، انتصاراً لمرجعيتها، واستلهاماً من نزوع الثورات العربية السلمي والإصلاحي للتغيير، دون استلال مصير الأنظمة القائمة في بلدانها، أو التخلي عن متلازمتها التقليدية بين الإخلاص لوظيفتها الدينية كأيديولوجية فردية للخلاص الروحي في

إطار مؤسساتها التقليدية «الطرق» والانشغال بالآخرة، وبين الاشتغال بالسياسة، إزاء نمو ما عُدّ «صحوة سياسية صوفية» أمام تحولات خطاب مناظر في دول أخرى، ضمن سياق النقد الذاتي و «الإصلاح الصوفي»، في محاولة لاستثمار اللحظة التي تنتجها المتغيرات «بتكييف تكتيكي» لتوسيع مجال الحركة والدعوة والأنصار، أخذاً بالاعتبار مساعي أطراف خارجية لمدّ جسور التواصل مع بعضها لخدمة أهدافها ومصالحها في الأراضي الفلسطينية ، وفي المنطقة، من دون أن يكون الدور الإسرائيلي بعيداً عنها.

وعلى الرغم من تمكن بعض الطرق الصوفية من الصمود والتكيف والتجديد، أمام حملات التقريع بالجهل والبدعة والخرافة والجمود، الممتدة تاريخياً إلى القرن التاسع عشر مع الحركات الإصلاحية الإسلامية مثل الوهابية والمهدية والسنوسية وغيرها واستمرت بعده، لدرء مآل مقاليد الغلبة إلى «الدين الشعبي»، موئل الحراك الصوفي، إلا أنها تجابه ضغوطات وتحديات عميقة للحفاظ على هويتها ووجودها بفعل الخلاف والتبعثر البيني، ومنافسة حركات الإسلام الدعويّ والسياسي والجهادي.

في ضوء ما سبق؛ تحاول هذه الدراسة بحث موقع الجماعات الصوفية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وعلاقتها بالحركات

والتيارات الفاعلة فيها، وأبعاد حراكها السياسي الأخير ومدى تأثيره في المشهد الفلسطيني. وتسعى إلى التعريج المقتضب بمسار التصوف في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين، مجالها المكاني المحدد بالبحث، وأبرز الطرق والزوايا الصوفية، ومصادر تمويلها وإنفاقها، وتبعات أوسلو ومن ثم الانقسام على دورها، وعلاقتها بالقوى والفصائل الفلسطينية، إضافة إلى موقفها من الصراع العربي – الإسرائيلي والثورات العربية.

ولن تتوقف الدراسة عند الإشكاليات المرتبطة بالتصوف والمصاحبة لأصول التسمية والتعريف، والأسباب والبواعث، والنشأة والتأسيس، والمفاهيم الفلسفية الخاصة بها، إلا ضمن الحدود التي تخدمها فقط.

أولاً: التصوف في فلسطين مسار تاريخي تأسيسي

يكتسب مسار التصوف في فلسطين، الذي عرفته تاريخياً كسائرأنحاء العالم الإسلامي بأطواره وتحولاته العميقة، خصوصية نابعة من اعتبارات دينية تاريخية جغرافية متداخلة، بحكم انضواء فلسطين، بداية، في إطار الإمبراطورية العثمانية، ومن ثم خضوعها للاستعمار البريطاني، فالصراع الإسرائيلي، بما لها من أهمية وتأثير كبيرين في ظهور الوعي السياسي الفلسطيني والتيقظ السابق على

بروز حركة الجمعية الصهيونية في طورها التنظيمي، وفي تأثر الكينونة الوطنية بتيارات واتجاهات كانت سائدة آنذاك في المنطقة، ثم ما لبثت أن وجدت فعلياً داخل ساحتها، إلى جانب أخرى تأسست على أرضها. وتتصل، تلك أيضاً، بطبيعة الاحتلال نفسه بوصفه احتلالاً استعمارياً استيطانياً محتلاً يهدف إلى إنشاء كيان «قومي لليهود في فلسطين»، وبماهية المتغيرات الإقليمية والدولية التي انعكست تأثيراتها الجلية في مسار القضية الفلسطينية، وما تزال كذلك.

تداخل البعد الديني في رؤية المتصوفة لفلسطين، بما تحمله من مكانة رفيعة في الإسلام وعند المسلمين، فطغت مفاهيم «أرض الرباط» و «الوقف الإسلامي» منطلقاً صوفياً لمقاربة «الجهاد الميداني» سبيلاً «لردّ العدوان وإزالة الاحتلال»[1]، واعتقاداً يقينياً «بالنصر المحتّم»[2]، منذ التصدي للحملات الصليبية بمشاركة شخصيات إسلامية «صوفية» بارزة، مثل نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي وعبد الله البوينيني والشيخ عبد القادر الجيلاني[3].

(1) عبد الرحمن عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، في محاضر مؤتمر التصوف منهج أصيل للإصلاح، القاهرة، مصر، 24 أيلول (سبتمبر) 2011. ولمزيد من التفاصيل حول «أصناف المجاهدين» وأنواع المجاهدات عند الصوفية، انظر: محي الدين بن عربي، زبدة الفتوحات المكية، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2006 ج2 ص ص63-70.

(2) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم حتمية النصر على الأعداء، انظر: أبو الحسن الشاذلي، نبراس الأتقياء ودليل الأنقياء، تونس، المطبعة العصرية، 2001، ص ص74-75.

(3) حول منهجه في الدعوة، انظر: عبد القادر الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية، د.م، المكتبة الشعبية، د.ت، ج2، ص ص182-188.

وتواصل في فترة ما قبل نكبة 1948 حتى إقامة «دولة إسرائيل» على 78 % من مساحة فلسطين التاريخية، حيث ساهمت سهولة الحركة والتنقل داخل بلدان العالم الإسلامي إبان حكم الدولة العثمانية، في بدايات التصوف الحديث على أرضها وإدخال طرق صوفية متعددة إلى نسيجها السياسي والاجتماعي، انخرط مؤسسوها، إما مباشرة أو عبر الأتباع والمريدين، في معركة التصدي للاستعمار البريطاني ومقاومة المحتل الإسرائيلي، واستشهد بعضهم أثناءها، ضمن مفاصل تاريخية مهمة[4]، مثل ثورة النبي موسى عام 1920 [5]، وثورة عام 1935 على يد الشيخ «الصوفي» عز الدين القسام، التي مهدت للثورة الفلسطينية الكبرى (1936- 1939)[6]، إضافة إلى حرب 1948. فيما سجلت تلك المرحلة حضور جماعة الإخوان المسلمين المصرية في فلسطين، عبر الانخراط الفعلي في حرب 1948، وفيما بعد في حرب 1967، وتشكيل الشعب والفروع الإخوانية في الساحة الفلسطينية[7]، التي وجدت امتداداتها فيما بعد في حركتي حماس والجهاد الإسلامي.

---

(4) خلف الهميسات، «البعد الإسلامي في الصراع العربي – الصهيوني (1897 - 1948)»، رسالة ماجستير، عمان، قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة والحقوق والسياسة، الجامعة الأردنية، 1991، ص78.

(5) محمد الشاعر، الحرب الفدائية في فلسطين على ضوء تجارب الشعوب في قتال العصابات، بيروت، المؤلف، 1967، ط1، ص ص147-148.

(6) انظر: صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين (1936 - 1939)، القاهرة، دار الهناء، ط1، 1959، ص271.

(7) لمزيد من التفاصيل انظر: زياد أبو غنيمة، الحركة الإسلامية وقضية فلسطين، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1989، ط2، ص ص29-35.

أسست تلك الأحداث لبزوغ حراك اكتسب الصبغة الدينية الإسلامية، وجد أصوله في بيئة تضم أكثرية ساحقة من المسلمين، ومتأثرة بأفكار عدد من الشخصيات الفكرية الإسلامية، فبرز دور ما يمكن تسميته «الدين الشعبي» الذي تمازج فيما بعد بالدين النخبوي (إن جاز التعبير) الممثل حركياً وتنظيمياً، فكانت اليقظة الجماهيرية، بكافة تياراتها وتوجهاتها، الأسبق في التنبه إلى تدفق الهجرات اليهودية الاستيطانية إلى فلسطين[8]. وقد جرى توظيف المساجد والزوايا الصوفية لغايات التعبئة وبث روح الجهاد والتحذير من مخاطر الاستيطان اليهودي[9]، فيما مثلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تخصّ فلسطين، والفتاوى المتلاحقة بشأنها[10]، والقول بها «وقفاً إسلامياً» و «أرض الرباط»،»[11]، وتحريم الوجود الصهيوني وحظر الصلح معه[12]، سنداً للتحرك، أبرز دور الدين في مرحلة التحرر الوطني لتعزيز القناعات الوطنية والتعبئة الشعبية

---

(8) عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ط10، ص ص45-50.

(9) محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد (1917-1948)، الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1988، ط1، ص119.

(10) المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتعويض عن أرض فلسطين، عمان، المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، 2000، ص ص58-65.

(11) المرجع نفسه، ص7. وانظر: أكرم زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية (1919 - 1939): من أوراق أكرم زعيتر، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1984، ط2، ص ص388-391.

(12) عبد الله علوان، الإسلام والقضية الفلسطينية، عمان، مكتبة المنار للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، ط2، ص13.

خلف الأهداف النضالية[13]. ولكن لم يتم إكساب الحركة الوطنية طبيعة إسلامية منهجية منظمة، باستثناء ثورة 1936، فكان التأثير في تحريك الأحداث وتوجيهها محدوداً في وقت لم تأخذ فيه بعدُ القضية الفلسطينية بعدها الإسلامي الشامل، نتيجة الاستعمار، مقابل غلبة الطابع القومي على القيادة السياسية الوطنية، وتمايز صفوفها في درجات الوعي السياسي وأساليب المواجهة وطرق نيل الحقوق[14].

تأثرت الساحة الفلسطينية بتداعيات عدوان 1948، فاتسم حراك التيار الإسلامي بضعف الأداء ومحدودية النشاط (بفعل عوامل لا مجال لها هنا)، فيما تنقل أسلوب مواجهة المحتل بين اتجاهي الكفاح المسلح وسلمية المقاومة. وشهدت تلك الفترة بروز حركات وأحزاب ببرامج وأيدلوجيات فكرية متشعبة، انضوت جميعها، باستثناء الإخوان، ضمن إطار منظمة التحرير الفلسطينية التي تشكلت في 28 أيار (مايو) 1964، منادية بالمقاومة المسلحة ضد الاحتلال سبيلاً للتحرير وتقرير المصير[15]، وذلك قبل أن يصيبها التغيير المصاحب

(13) إبراهيم عبد الكريم، «تقديرات حول الإسلام السياسي الراهن في فلسطين المحتلة»، الرباط، الوحدة، العدد 52، كانون الثاني (يناير) 1989، ص ص146-147.

(14) عادل غنيم، «المجلس الإسلامي الأعلى في فلسطين ودوره الوطني والاجتماعي فيما بين الحربين العالميتين»، تحرير عاصم الدسوقي، في الدين والدولة في العالم العربي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب في جامعة القاهرة، 2003، ط1، ص ص272-274.

(15) مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، الميثاق الوطني الفلسطيني، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976. وكذلك انظر: نافذ أبو حسنة، «تطور الوعي الفلسطيني بمنظمة التحرير الفلسطينية»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، بيروت، مركز

لنواتج عدوان 1967، بتبني مطلب إزالة آثار العدوان وتحرير الأرض المحتلة عام 1967 وإقامة الدولة الفلسطينية على الضفة الغربية وقطاع غزة[16]، دون تحقيقه فعلياً.

لم تكن الصوفية داخل إطار المنظمة، بجسم تنظيمي موحد تفتقده، ولكن المتصوفة انخرطوا في هياكلها المؤسسية، مثل المجلسين الوطني والمركزي وجيش التحرير، إلى جانب قوى يختلفون معها عقائدياً، بينما انضم إليها فئات وتوجهات وشرائح منتمين للطرق الصوفية، بعيداً عن المعتقد السياسي والحزبي، بوصفها أحد التجليات الروحية للإسلام وممارسة عملية طبعت ثنايا التجربة الإنسانية. وقد حكم مبدأ «الولاء» العلاقة الثنائية، فرأت الصوفية في منظمة التحرير «الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني»، ونسجت مع رئيسها الراحل ياسر عرفات، بعد دخوله الأراضي المحتلة لأول مرّة عام 1994 إبان اتفاق أوسلو، علاقات «ودية طيبة تتقاطع مع الإيمان المشترك بالعقيدة الأشعرية»، وفق قول أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية المحتلة سعد شرف[17]، دون الالتفات هنا إلى التوجه العلماني

الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2007، ط1، ص ص23-25.

(16) مصطفى علوي، البعد الإستراتيجي للصراع العربي – الإسرائيلي، مراجعة وتقديم حسن نافعة، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ط1، ص ص165 - 166.

(17) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

الغالب على الحركة، وفي ما بعد السلطة، وانتساب بعض قادتها المؤسسين، للإخوان المسلمين، في المرحلة الأولى من النشأة وامتدادها معهم، بشكل أو بآخر، فيما بعد.

تلازم هذا المسار الثنائي، رغم التبدلات التي أصابت استراتيجية المنظمة، مع المرحلة اللاحقة لعدوان 1967، الذي أسهمت نواتجه، والمتغيرات المعتملة بالمنطقة حتى ثمانينيات القرن الماضي، في تجدد حضور التيار الإسلامي، وتبني حركات إسلامية، مثل حماس والجهاد الإسلامي، خطاباً مغايراً أردف الدين والسياسة معاً واحتكم إلى المرجعية الإسلامية أساً للنظام والحكم والتشريع وتبنى الجهاد سبيلاً لتحرير كامل فلسطين، فتبلورت من قلب العمل السياسي المباشر ثقافة تديين الصراع على يد قوى تختلف عن الإخوان المسلمين لدورها الفاعل والمؤثر في حركة المقاومة، وقاعدتها الجماهيرية، وتقاسمها الحقل السياسي مع القوى العلمانية الأخرى، من دون تجاهل المكونات الوطنية والأبعاد الأخرى للصراع[18].

استمر دور الصوفية في الانتفاضة الفلسطينية في ديسمبر (كانون الأول) 1987، بالانخراط في الحراك الشعبي والاصطدام المباشر ضد الاحتلال، فيما أدت الزوايا الصوفية دوراً مهماً في

(18) جميل هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية السياسية والتحرر الوطني، رام الله، مركز مواطن، 2006، ط1، ص57.

نشر الوعي الوطني والسياسي والاجتماعي، عبر المحاضرات الدينية والتعبئة وجمع التبرعات[19]. وقد تأسس أثناء الانتفاضة المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين، واتخذ القدس المحتلة مقراً له، إلى اليوم، وضمّ في إطاره الطرق القادرية والشاذلية والرفاعية والخلوتية والعلاوية والنقشبندية[20]، بينما اصطفت الشاذلية اليشرطية والأحمدية والجيلانية خارجه.

الطرق الصوفية

اختبرت الأراضي الفلسطينية المحتلة أنماط التحولات العميقة التي طالت مسار التصوف الإسلامي؛ في تطوره التاريخي، منذ تجاوز نطاق النشأة التعبدية الزهدية الأخلاقية التي طبعت سلوكه في مرحلة الإسلام المبكر خياراً فردياً لإصلاح الذات تمهيداً لإصلاح المجتمع المثقل بالمظاهر السلبية وتعبيراً عن العودة إلى القيم الإسلامية الأصيلة، دون مبارحتها، حتى عند تبلوره تاريخياً كظاهرة اجتماعية واسعة الانتشار، ومن ثم تطوره طرقاً صوفية[21]، وتبلور مدارس ومذاهب ونظريات فلسفية وفقهية وكلامية عديدة، بفعل الاتصال

(19) عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، مرجع سابق، ص15.

(20) في مقابلة خاصة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

(21) عبد الرحمن نموس، الصوفية بين الدين والفلسفة، الإسكندرية، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، 2008، ط1، ص ص53-58.

ببيئات حضارية متنوعة ودخول الترجمات الفلسفية العقلية، فدخلت الصوفية في خصومات وجدالات واختلافات، أسفرت عن نظريات متباينة، وقدمت اجتهادات وتصورات مستقلة في شتى المسائل المطروحة[22].

وتتعدد الطرق الصوفية المنتشرة داخل ساحة الضفة الغربية وقطاع غزة، بزوايا تابعة لها[23]، ولكنها تلتقي عند قاعدة الاحتكام إلى محددات الشريعة الإسلامية، وهيكلية الشيخ والمريدين التراتبية، مقابل التمايز في الوسائل التربوية والطقوس التعبدية، تبعاً لشيخ الطريقة، والنشاط والوزن الجماهيري، وسبل التعاطي مع الأحداث الدائرة، بينما تسود خلافات معتملة في أوساطها، تمتد إلى أدبياتها المتنوعة من الأذكار والأوراد.

أبرزها: الطريقة القادرية التي انتشرت على يدّ الشيخ محمد البغدادي القادري الكيلاني (1909 – 1995)؛ الذي عدّ شيخ الطريقة القادرية في القدس الشريف وشيخ المريدين في فلسطين. ولم يخلِّف بعد

(22) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية: دروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، 2011، ط1، ص ص41-46.

(23) اعتمد في ذلك: المرجع السابق، ص ص99-141. وأيضاً: عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية: الكتاب الشامل لأعلام التصوف والمنكرين عليه وطرق ولغة الصوفية ومصطلحاتهم مما يستعجم معناه على غيرهم، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003. وأيضاً انظر: محمود القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، عمان، المكتبة الإسلامية، 1993، ط2، ص ص353-375

وفاته أحداً في الطريق، وإنما أقام الشيخ أحمد النتشة مقدماً يرجع إليه أبناء الطريقة في فلسطين. وهناك الطريقة الشاذلية، التي من أبرز تفرعاتها الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية الفيلالية المنسوبة إلى الشيخ مصطفى عبد السلام الفيلالي، شيخ الطريقة في فلسطين والأردن، فيما المقدَّم فيها حالياً ابنه الشيخ محمد الفيلالي.

ويتفرع عنها الطريقة المحمدية، فيعدّ الشيخ أحمد بن منصور قرطام الحسيني المالكي الشاذلي شيخ الطريقة حالياً في غزة، الذي ينشط بفكره ومعتقداته بين صفوف مريديه من خلال المركز الوطني للبحوث والدراسات، الذي تأسس في غزة العام 2003، والموقع الالكتروني الذي يتخذ من مسمى «واحة آل البيت» عنواناً لها[24]. بينما يتسلم الشيخ أحمد اليشرطي حالياً مشيخة الطريقة الشاذلية اليشرطية، ويقيم في الأردن، ويتردد على مريديه في فلسطين بين الفينة والأخرى. ويوجد زاوية مشهورة للطريقة في غزة[25].

وهناك الطريقة الرفاعية التي ورث مشيختها الشيخ محمد النويهي عن والده الشيخ عبد الحافظ الطهراوي النويهي (1910 – 2002). فيما برزت الطريقة الرّواسية الرفاعية عن طريق عدد من

(24) انظر موقع المركز الوطني للبحوث والدراسات في غزة وواحة آل البيت على شبكة الانترنت، الرابط: www.alalbait.ps/index2.php.

(25) انظر موقع الطريقة الشاذلية اليشرطية على شبكة الانترنت، الرابط: www.shathli-yashruti.webs.com.

المشايخ مثل الشيخ ناصر الدين الخطيب، الذي يتردد على مريديه بين الأردن والأراضي المحتلة. وقد أنشأ مؤسسة «السمائل» للاستثمارات المرئية والمسموعة ويملك قناة الصوفية الفضائية التي أسسها بهدف «إلغاء الحواجز المصطنعة بين الطرق الصوفية، كخطوة أولى نحو توحيدها، والمحافظة على كيان السنة، وتجنيد الطرق الصوفية ضد المشروع الفارسي الذي تقوده إيران»[26]، بحسب ما ورد على الموقع الالكتروني التابع للطريقة.

وفيما وقع الخلاف داخل الطريقة الخلوتية الجامعة، حول مشيخة الطريقة وإدارتها وتوجهاتها، تفاقم إثر تأسيس طريقة «القاسمي الخلوتية الجامعة» أكاديمية تعليمية العام 1989 في مدينة باقة الغربية بفلسطين المحتلة العام 1948 بترخيص إسرائيلي، مما دفع الشيخ حسني الشريف إلى اتهام شيوخها بالتعاون مع الاحتلال، وانقسامها، فجرى تنصيب الشيخ حسني الشريف شيخاً للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية العام 1988، ويتردد على مريديه بين فلسطين المحتلة والأردن[27]، بينما تسلم الشيخ عبد الرؤوف القاسمي مشيخة الطريقة «القاسمية الخلوتية الجامعة» منذ العام 1998.

---

(26) انظر موقع مؤسسة السمائل للاستثمارات المرئية والمسموعة على شبكة الانترنت، الرابط:
http://assamael.com/customers.php.

(27) انظر موقع وقفية دار الإيمان التابعة للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية على شبكة الانترنت، الرابط:
www.daraleman.com.

وتأخذ الطريقة بضرورة التكيف مع الواقع، عبر إنشاء أكاديمية القاسمي وإقامة المراكز البحثية وتنظيم الندوات والمؤتمرات، وإصدار مجلة «الجامعة» وافتتاح إذاعة أثيرية ينطلق بثها من حرم الأكاديمية، بهدف «الانفتاح والحوار الإنساني مع الثقافات الأخرى والاستجابة لمتطلبات عصر العولمة وما بعد الحداثة»[28].

ويتسلم الشيخ مصطفى السعافين مشيخة الطريقة العلاوية في قطاع غزة، التي يتبع لها زاوية مشهورة باسمها في حي الزيتون تأسست على يد الشيخ محمد السعافين في أوائل خمسينيات القرن المنصرم. وتنشر الطريقة منهجها ومعتقداتها عبر موقفها على شبكة الانترنت، ومن خلال مركز «أهل الله» التعليمي التابع لها، ومكتبها الإعلامي في غزة، الذي يصدر التقارير الإخبارية المتعلقة بنشاطات شيخ الطريقة وأبرز تصريحاته ومقولاته[29].

هناك طرق أخرى، مثل الأحمدية في قطاع غزة التي يتسلم مشيختها الشيخ موسى السيلاوي، والأحمدية البدوية التي يعد الشيخ محمد بن جابر الحسيني الأحمدي شيخها في القطاع حالياً، إضافة إلى الطريقة النقشبندية في الضفة الغربية المحتلة، التي لا يوجد

---

(28) انظر موقع طريقة القاسمي الخلوتية الجامعة على شبكة الانترنت، الرابط:
http://alqasimy.com/default.aspx.

(29) انظر موقع الطريقة الصوفية العلاوية على شبكة الانترنت، الرابط:
http://zawiaa.com/news/view/76.htm.

شيخ لها حالياً، والتيجانية التي تسلم مشيختها الشيخ محمد محمود المصلح.

لا توجد أرقام دقيقة حول الحجم القاعدي للطرق الصوفية في الأراضي المحتلة، فبينما يقدر المجلس الصوفي عدد مريدي أبرزها بنحو 35 – 40 ألف في الضفة الغربية وقطاع غزة، من إجمالي 50 ألف في كامل فلسطين التاريخية[30]، يحصرها آخرون ضمن 3-4 آلاف فقط[31]. ويعتقد، مراقبون، بالغلو أحياناً في تقدير حجم الانتشار القاعدي لتلك الطرق الصوفية، دون التقليل من منسوب اندماج المتصوفة في المجتمع، بمعتقدات وأفكار دينية تجد بيئتها الخصبة عند منظومة قيمية مجتمعية يحتل فيها الدين الإسلامي مكانة بارزة، بحيث قد ينتمي إلى الطرق الصوفية فئات وشرائح وتوجهات متباينة، بعيداً عن الانتماءات السياسية أو الحزبية، بينما ينشط بعضها من خلال المعاهد والمراكز والمؤسسات الاجتماعية الخدمية، فضلاً عن الزوايا التابعة للطرق الصوفية التي يمتد عمر بعضها إلى مئات السنين[32].

(30) في مقابلة خاصة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

(31) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

(32) في مقابلة خاصة مع رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الأقصى بغزة والمختص في الحركات الإسلامية د. محمد العمور، في 2012/4/3.

أوسلو معادلة «الولاء/ الرعاية»

حكمت معادلة «الولاء/ الرعاية» أسّ العلاقة بين الصوفية والسلطة الفلسطينية، التي تأسست عام 1994 وفق اتفاق أوسلو، رغم نزوع السلوك السياسي للطرق الصوفية، أحياناً، إلى خانة المعارضة، دون الاصطدام مع السلطة أو تلبس تقاليد النزاع والصراع عليها، ففي المحصلة؛ لم يكن يقيّض للصوفية الاستمرارية بزخم الدور والنشاط دون مساندة السلطة ورعايتها، كما لم تكن السلطة لتحافظ على استقرارها دون تأييد الصوفية.

لقد شخُص أسّ المعادلة الثنائية منذ البدء، امتداداً لما سبق، عند تأييد الصوفية لأوسلو، بوصفها «اتفاقاً أعاد العمل السياسي إلى الوطن بدلاً من ممارسته في الخارج، وأتاح لآلاف الفلسطينيين بالعيش في أرضهم»[33]، خلافاً لموقف أغلبية القوى والفصائل الفلسطينية، حتى تلك المنضوية في إطار منظمة التحرير مثل الجبهتين الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين، التي ناهضت بنوده، بسبب نصّها على تشكيل سلطة مقيدة ومحدودة الصلاحيات على الضفة الغربية وقطاع غزة، ومحكومة بتدابير واعتبارات وقيود، منها التخلي عن الكفاح المسلح واعتماد استراتيجية التفاوض والاعتراف بالكيان الإسرائيلي،

(33) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

مقابل اعتراف الأخير بالمنظمة، لكن دون إقراره بالحقوق الوطنية الفلسطينية.

طالت الانتقادات أداء السلطة نفسه، في ما بعدُ، حينما سعت إلى نقل عملية صنع القرار السياسي من أطر ومؤسسات المنظمة إلى دوائر ووزارات تابعة لها، واعتمدت في فرض سلطتها على الإقليم المخصص لها أساليب ووسائل متنوعة، منها بناء قوة أمنية مسلحة محدودة، وترتيب أوضاع البيت الداخلي والسعي لبناء نظام سياسي قادر على توفير بيئة قانونية ودستورية لملء الفراغ الذي تركه الاحتلال على الصعيدين الإداري والقانوني في ظل غياب الدولة السيادية والكيانية المستقلة، ولكنه اتسم بغياب المرجعيات القانونية وسيطرة الفصيل الواحد على السلطة وتهميش السلطتين التشريعية والقضائية، مما أدى إلى إضعاف النظام السياسي وتداخل السلطات، وليس فصلها، والتحكم بسياسة التعيينات[34]، بشكل يضمن إدامة علاقات من السيطرة على المجتمع الفلسطيني وتجمعاته السكانية التي تعاني أصلاً من التفتيت الجغرافي بفعل الاستيطان والجدار العنصري والطرق الالتفافية.

إلا أن السلوك الصوفي تجاوز كل ذلك، واحتكم إلى محددي

(34) أيمن يوسف، النظام السياسي الفلسطيني (1996 – 2006): من الأحادية إلى الاستقطاب الثنائي، بيروت، المستقبل العربي، العدد 334، كانون الأول (يناير) 2006، ص42.

«المعتقد الأشعري» المشترك مع فتح، و «المناصحة» دون «الخروج على الحكام وإن جاروا»، في مناصرة السلطة، وخوض انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني عامي 1996 و 2006 [35]، وسط مقاطعة أغلبية القوى والفصائل الوطنية للأولى لأنها تمت في إطار أوسلو المرفوض من جانبها، ومشاركتها، باستثناء الجهاد الإسلامي، في الثانية، ومنها حماس التي فازت بغالبية المقاعد بما أهلها لتشكيل الحكومة، فضلاً عن التزام خط السلطة السياسي الآخذ بإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967، ولكن دون ترك السلاح، حيث انبثق من داخل فتح تنظيمات مسلحة تمثلت في صقور فتح والفهد الأسود اللتين خاضتا عمليات مسلحة ضد الاحتلال خلال انتفاضة 1987، وكتائب شهداء الأقصى التي برزت خلال انتفاضة 2000 وأثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة 2008/ 2009.

وبرز التماهي الصوفي – السلطوي، مجدداً، لدى سعي الأخيرة إلى «احتواء» تنامي دور حركة «حماس»، الذي برز منذ انتفاضة 1987، ولكنه توقف «نصحاً» دون «صدام» عند حدود المسلك الذي اختطته السلطة لذلك، بدعم السلفيين عبر إعطاء التراخيص لبعض الجمعيات التي أقاموها لنشر الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن

(35) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد شيوخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

المنكر بالوسائل السلمية (بحسب جريدة السفير اللبنانية)[36]، قبل أن تدرك خطأ النهج وتتراجع، وسط ازدياد نشاط التيارات السلفية واتساع بؤرة عملها في الأراضي المحتلة، وتمسك الشق الجهادي منها بتبني العمل المسلح طريقاً لإعلان دولة الخلافة، تأسيساً على جذور أيديولوجية دينية صلبة تفتقد إلى المرونة الإخوانية، وتنتصر لرهاناته الفكرية والسياسية في الحاكمية والتكفير والتغيير الجذري ورفض الديمقراطية كبديل عن الحكم الإسلامي.

استفادت الصوفية من نواتج عملية المراجعة، عند توجه السلطة صوب دعم «الدين الشعبي»، عملاً بنفس الهدف، مما ساعد في تعزيز نطاق نشاطها، عبر السماح بنشر الزوايا وبعمل الطرق الصوفية وبنشاط مشايخها وبفتح المراكز والمؤسسات التعليمية والخدمية التابعة لهم، وبإدخال المتصوفة في هياكلها ومؤسساتها، وبدعم المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى مادياً وبإتاحة المجال لنشاطه الممتد عبر الضفة الغربية وقطاع غزة وبحضوره الفاعل كمؤسسة معترف بها وبإصدار مجلة «الإسراء»[37].

كما حرصت السلطة، أمام تأثر الحقل السياسي الوطني بلغة التيار الإسلامي المتصاعد، على تأكيد حضور الدين الإسلامي المعتدل

(36) في مقالة: حسن جبر، حوار مع التيارات السلفية في غزة، جريدة السفير، بيروت، 2012/3/15.

(37) في مقابلة خاصة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

في بنود ومكونات الوثائق النظرية والدستورية المؤسسة للاجتماع الفلسطيني، التي تبلورت بعد تأسيسها، مثل بنود مسودات الدستور الفلسطيني التي ناقشها المجلس التشريعي منذ عام 2000 فصاعداً، ومنها المسودة الثالثة التي نوقشت في آذار (مارس) 2003 [38]، ويجري تفعيلها اليوم، ونصت على أن «النظام السياسي الفلسطيني ديمقراطي نيابي برلماني يقوم على التعددية الحزبية السياسية»، وأن «الإسلام الدين الرسمي في فلسطين»، وأن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ولأتباع الرسالات السماوية تنظيم أحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية وفقاً لشرائعهم ومللهم الدينية في إطار القانون»[39]. كما تطرق القانون الأساسي للسلطة، الذي أقر عام 2002، إلى الدين، بنصّه الإسلام «الدين الرسمي في فلسطين (...) ولسائر الديانات السماوية احترامها وقدسيتها»، و «إقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس الشريف»، بما يحمل استدعاءً واضحاً لمفردات الخطاب الإسلامي وتوظيفها في الوثائق التأسيسية، مقابل غياب المقدمات العلمانية للخطاب الوطني، واستجابة للتغيرات الواقعة في طبيعة الثقافة السياسية داخل المجتمع الفلسطيني[40].

(38) لمزيد من التفاصيل انظر: منظمة التحرير الفلسطينية، مسودة دستور دولة فلسطين، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1989.

(39) انظر: المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، في النظام السياسي الفلسطيني، بيروت، شركة التقدم العربي للصحافة والطباعة والنشر، 2004، ط1، ص153 ص ص160-162.

(40) جميل هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية

لقد صحب ذلك تحولات أصابت أفق الصوفية، في سياق تطور مسارها التاريخي، تزامناً مع صيرورة متغيرات طالت بنية النظام العالمي نفسه، وأنساقه المتداخلة، تعززت انعكاساتها في مرحلة ما بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، بينما وجدت مظاهرها في العودة إلى المقدس الديني فردياً وجماعياً، حتى في أكثر البيئات والمجتمعات عقلانية وتلبساً بالحداثة والعلمنة، دون أن تفلح عملية التحديث في تقليص أهمية الدين، كما تصورت الإسهامات الأكاديمية الأولى، إذ نما حضور الحركات الإسلامية في السياسة والمجتمع، امتداداً لمسار زمني سابق، مستخدمة منجزات الحداثة العلمية والتكنولوجية والاتصالية في نشر أجندتها[41]..

ورغم عدائها للعلمنة إلا أنها تجد صعوبة في تجاوز الإطار العلماني الحاكم لكياناتها وللمجتمع الدولي. وتعتقد بعض الدراسات أن التطورات الإقليمية والعالمية التي أعقبت أحداث سبتمبر ساعدت في إبراز دور الحركات الإسلامية في المنطقة، وأدت إلى إدخال وتغلغل الأفكار والاتجاهات الليبرالية داخل صفوفها. فمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وشفافية الانتخابات والحريات السياسية، التي نظرت

السياسية والتحرر الوطني، رام الله، مركز مواطن، 2006، ط1، ص ص51-53.

(41) عبد الوهاب الأفندي، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، ط1، ص16. وأيضاً انظر: كرستيان ترول، الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر: نظرة نقدية، ترجمة حامد فضل الله، بيروت، المستقبل العربي، العدد 340، حزيران (يونيو) 2007، ص7.

إليها تلك الحركات سابقاً بريب لكونها مبادئ ومفاهيم غربية غير قابلة للتطبيق في المجتمعات العربية، قد وجدت طريقها إلى خطابها واستراتيجيتها السياسية، طالما يتم ذلك في الإطار الإسلامي، بما يعزز حضورها ووجودها في الساحة السياسية، مع تقبلها بوجود القوى غير الدينية بصفتها حليفة في معركة التحرير والإصلاح[42].

غير أن عدم تحقيق هدف بناء الدولة الإسلامية وفقاً للشريعة، كهدف أساس لتلك الحركات، أدى إلى إحداث بعض التحول في الأهداف لتصبح أكثر اعتدالا وبراجماتية في نظرتها السياسية، أو مرحلية تدرجية، مما خلق توتراً بين الأهداف القديمة المتمثلة في إيجاد دولة إسلامية وسنّ شريعة صلبة متماسكة، وأهداف جديدة ترمي لتأدية دور فاعل ومؤثر في النظام التعددي. وقد أدت مخرجات هذا التجاذب إلى خلق ما يسميه البعض، مثل النائب المصري حالياً الباحث في مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي عمرو حمزاوي والباحثة دينا بشارة، «بالمنطقة الرمادية» في خطاب وممارسات بعض الحركات تجاه قضايا القانون الإسلامي والتعددية والحقوق المدنية والسياسية وحقوق المرأة[43]. فالحركات التي تدمج الوعظ الديني مع النشاط

(42) بول طبر، حداثة الإسلام السياسي بين المقدس العجائبي والمقدس الدهري، دمشق، النهج، العدد 45، شتاء 1997، ص ص192-195.

(43) عمرو حمزاوي، دينا بشارة، الحركات الإسلامية في العالم العربي وحرب لبنان 2006، بحث كارنيجي رقم 79، واشنطن، مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، شباط (فبراير) 2007.

السياسي في هيكل مؤسسي واحد غالباً ما تتخذ مواقف غامضة إزاء الخوف من تقويض مصداقيتها أمام أتباعها المتدينين.

لقد قاربت تلك المتغيرات حدود الصوفية، في مضامين «الدينيّ» و «السياسيّ» وثنائية النص والعقل وطاعة ولي الأمر «الشيخ»، التي لطالما احتلت مكانة قدسية غير قابلة للنقاش، التزاماً بنهج أئمة التصوف والأولياء والعلماء، مثل الإمام الغزالي الذي ركز على قوة السلطان «ظل الله في الأرض»، وأطلق يده باسم الشريعة لتحقيق الأمن والأمان للناس، وانتصر للمنبع الأصيل للإسلام ممثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة[44]، كما الإمام أبو القاسم الجنيد الذي أصّل لمرجعية علم التصوف بمحددي الكتاب والسنة، وأسهب في شرح مسالك الوصول الصوفي وفقهما[45].

وعلى الرغم من أن مصير النقاش الدائر حول تلك الإشكاليات لم يحسم بعدّ، في ظل قوى شدّ عكسي تنزع للركون إلى التقليد دون التجديد والمراجعة، إلا أن ثمة مظاهر تنمّ عن استجابة الصوفية المتأخرة لمتغيرات الواقع، قياساً بالتيارات والحركات الإسلامية

(44) انظر في ذلك: الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ج5. وأيضاً: الإمام الغزالي، التبر المسبوك في نصائح الملوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987، ص63.

(45) لمزيد من التفاصيل انظر: الجنيد البغدادي، تاج العارفين، القاهرة، دار الشروق، 2005، ط2، ص ص30-49.

الأخرى، عبّرت عن نفسها في جدال عدم مقاربة السياسة والإخلاص لطبيعة الحركة ووظيفتها الدينية كأيديولوجية فردية للخلاص الروحي في إطار مؤسساتها التقليدية «الطرق» والانشغال بالآخرة، وسط «انتفاء موقف سياسي صوفي موحد نتيجة التشعب والتفرق»، وفق الشيخ سعد شرف[46]، مقابل مناصرة الاشتغال بالسياسة والاشتباك العلني مع العمل العام، احتكاماً إلى ما اعتبره عضو المجلس الصوفي عبد الرحمن عباد «تصوراً صوفياً لا يقصر الجهاد على الناحية الحربية فقط، وإنما يسحبه إلى مختلف أنواع المجاهدات، مثل الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، في إطار منظومة الحكم التي تدير شؤون البلاد والعباد معاً»[47].

وجد ذلك قنواته، أيضاً، في دعم السلطة الفلسطينية، وتبني موقفها الرسمي رغم قوانينها وتشريعاتها الوضعية المدنية التي لا تحتكم إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حتى وإن كانت حاضرة كمكون في جزئياتها، فضلاً عن محاكاة رؤيتها السياسية لحل الصراع، أو ما تسميه أحياناً «بسياسة المراحل» الآخذ بالمحدد السياسي وليس الديني، وتقلد خطاب النقد الذاتي و «الإصلاح الداخلي الصوفي»، الذي يبدأ بالنسبة إلى شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام من

(46) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد شيوخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

(47) عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، مرجع سابق، ص1.

«مراجعة نهج التوريث في الطريقة، وإعادة النظر في شروط الخلافة»، و «تحصيل العلم والتفقه والتمسك بالشروط والضوابط الشرعية لمواجهة انحرافات بعض المتصوفة»[48].

لقد نشأ جيل صوفي تلقى تعليمه الحديث واتصل بالعالم الخارجي بحيث لم يعد يكتفي بدور المريد الذي يكتسب تعليمه على يد شيخ، فبات مؤمناً أكثر بمبدأ المشاركة في الإدارة والمجتمع والحياة السياسية العامة، ومقترباً من مفهوم الدولة المدنية، ومنخرطاً في مظاهر المجتمع المدني، وإنشاء المؤسسات العلمية والتعليمية والإعلامية والمراكز البحثية والانفتاح على وسائل الحداثة والتعاطي مع مواقع شبكة التواصل الاجتماعي.

إلا أن التباين في المواقف أسهم في إبقاء بعض الطرق الصوفية على التمسك بتقاليدها الطقسية والاحتفالية المتوارثة، بينما عمدت أخرى إلى تبني نهجاً أكثر تجديداً وانفتاحاً على الحداثة، وأكثر قرباً من السلطة، دون بلوغ حدّ المشاركة في الحياة السياسية بتأسيس أحزاب خاصة كما حدث لنظيراتها في بلدان عربية وإسلامية عديدة، باعتبارها مرحلة لاحقة.

---

(48) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

الصوفية في ظل الانقسام

ألقى الانقسام، بين جانبي الوطن المحتل في الضفة الغربية وقطاع غزة، بتبعاته على مفاصل المشهد الفلسطيني، فأحدث نقطة تحول أخرى، في بنيوية النظام السياسي، تبعاً لإشكاليات نشأته وفق أوسلو وليس تتويجاً لنجاح المشروع الوطني في بلوغ غايته بإقامة الدولة، فخلق نظاماً منقوص السيادة ومكبلاً بقيود والتزامات، مصحوبة بفشل عملية السلام بسبب التعنت الإسرائيلي، وعجز السلطة عن تحصيل الحقوق الوطنية، وقيام الاحتلال أثناء انتفاضة 2000 بإضعافها وضرب بنيتها التحتية، رغم انسحابه أحادياً من قطاع غزة عام 2005، بفعل المقاومة والتخلص من العبء العسكري الأمني، مقابل إحكام السيطرة على الضفة الغربية.

لقد أفرز خلاف فتح وحماس، المستمر (حتى إعداد الدراسة)، رغم الجهود العربية للمصالحة، الحركة الوطنية والداخل الفلسطيني إلى قطب يدعو للتسويات وإخضاع القضية لموازين القوى فقط، مقابل آخر يتبنى خط المقاومة، مما شكل مأزقاً تاريخياً حقيقياً، عدّ، أيضاً، نتاج تشكيل حماس حكومة تعمل تحت الاحتلال وتفتقر للاستقلالية والسيادة والإيفاء بالالتزامات[49]، وسط حصار غزة المحكم إسرائيلياً والضغوط

---

(49) عزمي بشارة، فلسطين إلى أين؟، بيروت، المستقبل العربي، العدد 329، تموز (يوليو) 2006، ص ص7-11.

الدولية الإسرائيلية على الحركة لتلبية شروط اللجنة الرباعية[50]، المتمثلة في الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات الموقعة معه سابقاً ونبذ ما تسميه «العنف»، والتي ترفضها حماس.

ولم تنجَ الجماعات الصوفية من إرهاصات الانقسام، فضعف تواصلها، حدّ القطيعة، بين الضفة وغزة، بما أثّر على عمل المجلس الصوفي، وتنقلت مواقفها من الطرفين بين معادلة «الولاء/ الرعاية» والإشكال العقائدي، مع ترك مساحة «للمهادنة الوسطية» أحياناً، أمام تجاذب الحركتين المتبادل للزج بها في دائرة الخلاف، فيما حاكت خطاب «الواقعية السياسية» في التعاطي مع الصراع العربي – الإسرائيلي، تحت مسمى «المرحلية» وقراءة متغيرات الواقع، ولكنها بقيت أسيرة الاحتكام إلى ضوابط «العقيدة الأشعرية» في علاقتها مع التيارات والحركات الأخرى.

فمن جانب استمر أخذ الصوفية بزخم معادلة «الولاء/ الرعاية» في علاقتها مع سلطة الضفة الغربية، وفق شروط الأخيرة ومعاييرها، إلى جانب «معارضة ناعمة» ومحددة ضمن حيز «النصح» و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» دون «الصدام»، عملاً بالمبدأ الأساس للتصوف، واحتكاماً إلى «العقيدة الأشعرية»، التي تقدّر الصوفية بمشاطرة فتح لها.

(50) عبد الإله بلقزيز، حماس وفتح والرئاسة: لعبة الأخطاء القاتلة، بيروت، المستقبل العربي، العدد 330، أب (أغسطس) 2006، ص ص23-26.

ووجدت مخرجات العلاقة الثنائية قنواتها في تبني الصوفية موقف السلطة من الانقسام بوصفه «انقلاباً» وخروجاً حمساوياً على الحاكم[51]، وقطع وشائج التواصل مع عناصر حماس في الضفة، والاكتفاء بعلاقات المواطنة معهم فقط، فيما ذهب البعض، مثل الشيخ سعد شرف في تصريح لصحيفة «Christian Science Monitor»، حدّ اقتراح تأسيس مجلس «علماء دين» فتحاوي مضاد لما تصدره حماس من أدبيات وفتاوى[52].

كما التزمت الصوفية الخطاب السياسي الرسمي للسلطة الآخذ بالمقاومة الشعبية السلمية؛ واعتماد التفاوض سبيلاً لإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967، بعدّه، وفق الشيخ سعد شرف، «حلاً مرحلياً بانتظار متغيرات إقليمية ودولية، لا تلوح في الأفق القريب»، بعدما «جرّت عسكرة الانتفاضة (2000) الويلات على الشعب الفلسطيني، نتيجة عدوان الاحتلال»[53]، بحسب تعبيره. وتتراءى محاولات صوفية للإمساك بطرفي الثابت التاريخي الديني والمراحل المتحركة، عند تغليب «السياسيّ» على «الدينيّ» حلاً واقعياً، شريطة أخذه بمبدأ «الأرض مقابل السلام»، لتحرير الأراضي الفلسطينية المحتلة عام 1967، والحفاظ على حق عودة

(51) وفق قول الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية في مقابلة خاصة معه بتاريخ 2012/3/26. وأيضاً: تصريح الشيخ أحمد بن قرطام شيخ الطريقة المحمدية في غزة في مقابلة خاصة معه بتاريخ 2012/4/27.

(52) انظر تصريح الشيخ شرف للصحيفة على موقعها الالكتروني بتاريخ 2007/7/31، الرابط:
www.csmonitor.com/20070731//po4s01-wome.html

(53) في مقابلة خاصة مع الشيخ شرف، بتاريخ 2012/3/26.

اللاجئين الفلسطينيين.

بينما يتطلب الحل الديني تحرير كامل أرض فلسطين، بمختلف أنواع الجهاد، بوصفها وقف إسلامي لا يجوز التفريط فيها أو التنازل عنها، بما يتطلب مقومات غير متوفرة حالياً»[54]. وتوسع تلك النظرة من أفق الصراع الزمني بمعتقد يقيني بالحسم مستقبلاً، بما يسمح بالإفلات من ضغط اللحظة وحصارها، سواء عند الاحتكام إلى المكون الظرفي في اعتماد سياسة المراحل، أم من خلال إرجاء هدف الدولة الإسلامية إلى وقت زمني آخر، وإخضاع «الشعب الفلسطيني إلى قانون الأسير الذي لا جهاد عليه»، تبريراً لقطع التواصل مع مسار تاريخي ممتد في مقاومة المحتل، نظير «معطيات المرحلة وغياب البعد العربي الإسلامي للقضية»[55].

شكل الموقف الصوفي من الصراع عنصر تأييد للسلطة، مثلما وجدت الجماعات الصوفية في الدعم السلطوي لها، بغرض إسباغ الشرعية على النظام واستثمارها في سياق الرهان السياسي والأيديولوجي لمواجهة حماس، معولاً لتوسيع نطاق النشاط والحركة، حيث سمحت السلطة بنشاط الطرق الصوفية في الضفة الغربية المحتلة وبعمل الزوايا والربط والمراكز والمؤسسات التعليمية والخدمية التابعة لها، وأفسحت المجال أمام حراكها الاجتماعي الخدمي، طالما ينحصر في الأطر المرسومة لها ولا يتعداها نحو

(54) في مقابلة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

(55) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 2012/3/26.

محاكاة السلطة أو التنازع عليها. ودعمت حركة ونشاط المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى ضمن دائرة مهام وزارة الأوقاف فيما يخصّ تنظيم المؤتمرات والندوات وإلقاء الخطب والدروس الدينية، وأدخلت متصوفة في هياكل سلطتها ومؤسساتها، وعينت أحدهم وزيراً للأوقاف (محمد الهباش)، كما عينت عضو المجلس الصوفي الأعلى محمد جمال الدين أبو الهنود، الذي يقيم في غزة، مستشاراً لوزير الأوقاف الفلسطيني، بينما يحرص الرئيس محمود عباس على الالتقاء بهم بين الفترة والأخرى.

إلا أن ذلك كله يتم ضمن معايير سلطوية محسوبة حسب الحاجة، تتذبذب مؤشراتها قياساً بفترات التقارب والتباعد بين فتح وحماس، أي عند اتخاذ خطوات نحو المصالحة أو فشل لقاءات الحوار، تبعاً لما يخدم مصالح وأهداف السلطة، مما أوجد انتقادات من داخل العقر الصوفي، أخذت على السلطة دعمها الانتقائي للمجلس الصوفي وتعاملها معه كأفراد، وليس جسماً تنظيمياً موحداً، «فاستقطبت بعضهم داخل أطرها المؤسسية الحكومية لأغراض «نفعية» وظيفية تحت طائلة مفاعيل الانقسام، فباتوا موظفين لديها لا علاقة لهم بممارسة العمل الصوفي، بينما يحتكم عمل المجلس إلى محددات ما ترسمه وزارة الأوقاف من مساحة مرصودة مسبقاً، وما تجيزه من نشاط دعوي خدمي يقع في دائرة الرقابة والمحاسبة»[56].

(56) في مقابلة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12

وتطال الملاحظات النقدية، أيضاً، وعود السلطة غير المنفذة بالسماح للجماعات الصوفية بفتح مكاتب خاصة بها، أو فسح المجال أمام نشاطها كجمعية أو مؤسسة، إلا أن ذلك الأمر لا يشكل موضع إجماع صوفي، لكونه يحتاج إلى ترخيص إسرائيلي، مرفوض من أغلبية الطرق الصوفية، خلا طريقة القاسمي الخلوتية الجامعة التي نالت ترخيصاً إسرائيلياً لفتح أكاديمية ومؤسسة القاسمي التابعة لها تحت ذريعة التكيف مع الواقع، ولكن الطرق الصوفية بمجملها تراه خروجاً عن توجهات الطريقة التاريخية المجاهدة. ويرجع مختصون، مثل عضو مجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين حمزة مصطفى، استمالة السلطة للصوفية بإفساح حرية التعبير والنشاط إلى هدف التحكم بها وتوظيفها لكسب تأييدها، ضمن سياق المناكفة السياسية مع حماس، وليس إيماناً بضرورة وجودها في النسيج المجتمعي[57].

في المقابل، لا تستقيم ذات معادلة «الولاء/ الرعاية» عند جلّ المتصوفة في غزة، التزاماً صوفياً بمنهج الأئمة وضوابط «العقيدة الأشعرية» التي حكمت علاقتها بالحركات والتيارات الإسلامية الأخرى، التي تنامى ظهورها مؤخراً في القطاع، بمسلكي «الوصل» و «القطع»، دون «الغلو أو التكفير أو الصدام، وإنما اعتماد باب «النصح» والنقاش».

---

(57) في مقابلة خاصة مع عضو مجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين د. حمزة مصطفى، بتاريخ 2012/3/28.

لقد قاد «التصنيف العقائدي» بالصوفية إلى التواصل العلائقي مع حزب التحرير، وحركة الجهاد الإسلامي، رغم التحفظ الشرعي على امتدادها ناحية إيران، وتذبذب العلاقة مع جماعة التبليغ والدعوة، «بعد تحولها عن الإيمان بالعقيدة الأشعرية»[58]، مقابل الضدية مع الشيعة، دون التكفير، أخذاً بموقف الأزهر الشريف، إزاء معتقدات «عصمة الأئمة وسبّ الصحابة والإساءة لأمهات المؤمنين والقول بأحقية سيدنا علي رضي الله عنه بالخلافة»[59]. بينما يمتد الخلاف الصوفي السلفي تاريخياً حول ما تراه الأخيرة غلواً صوفياً في العقديات والفقهيات وتجاوزاً في مقولات الحلولية ووحدة الوجود والفناء وتقسيم دين الإسلام إلى شريعة – طريقة – حقيقة، وانحرافاً في البدع والضلالات[60].

وبموازاة ذلك؛ انبعثت أصوات صوفية، مثل عضو المجلس الصوفي الأعلى في فلسطين مستشار وزير الأوقاف الفلسطيني محمد أبو الهنود، تدعو إلى «نبذ الخلافات، والوحدة الصوفية السلفية الإخوانية»، معتقداً أن «المشهد الإسلامي إذا خلا من أهل التصوف،

---

(58) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

(59) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، 2000، ط1، ص ص132-151.

(60) لمزيد من التفاصيل، انظر: إبراهيم اليوسف، الصوفية والسلفية: بين الإفراط والتفريط، عجمان، المؤلف، 1984، ط1، ص ص26-54.

امتلأ بالتطرف والغلو والتشدد»[61]، فيما تمسكت آراء بخطاب إمكانية التقريب الصوفي السلفي، عبر «تصويف السلفية» و «تسليف الصوفية» الذي يتبناه يوسف القرضاوي، إيماناً منه بأن «الصوفية الحقيقية ليست الموالد والعوائد والشركيات في العقيدة والبدعيات في العبادة والسلبيات في التربية التي تجعل المريد بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الغاسل»[62]، شريطة «تحرير العقيدة مما علق بها من شوائب وبدع»[63]، وبعيداً عن «سلوكيات متصوفة ينتمون زوراً وبهتاناً إلى التصوف ويسيئون إليه»[64].

بينما أسقطت الصوفية إشكالها العقائدي مع حماس على موقف التعاطي معها، فرفضت حكمها في غزة، واعتبرته «انقلاباً على الحاكم»، مدينة بالولاء إلى سلطة رام الله، وانتقدت «غلبة المصلحة الحركية لديها على الدين وعدم تطبيقها الشريعة الإسلامية في القطاع وقيامها بقتل واعتقال الفلسطينيين»[65]. وتزعم بعض الطرق الصوفية، مثل الطريقة المحمدية في غزة والطريقة الشاذلية

(61) جريدة التحرير، القاهرة، 2011/11/29.

(62) انظر حديث الشيخ يوسف القرضاوي عن ذلك على الموقع الالكتروني التالي:
www.ikhwan.net/forum/showthread.php.

(63) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001، ط1، ص180.

(64) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة الشيخ أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(65) المرجع نفسه.

اليشرطية، تعرضها لأذى التضييق ومحاصرة الحركة والنشاط وإجهاض حرية الرأي والتعبير من جانب حكومة حماس، رغم وجود «امتداد صوفي أشعري بين صفوفها، وتوسط الصوفية عند السلطة للإفراج عن معتقلين سياسيين من حماس لدى سجونها في رام الله، بينما لم يكن هذا التوتر بين الصوفية وحماس موجوداً في فترة (مؤسس الحركة) الشيخ الشهيد أحمد ياسين، الذي كان يسعى لتسوية أي خلاف ونسج علاقات طيبة مع المتصوفة، الذين كانوا، وما زالوا، يعتبرونه قائداً مناضلاً وشيخاً جليلاً»[66]. إلا أن ما تقول به الصوفية من تعامل حماس معها لم يدفعها إلى «التمرد» أو «الصدام»، كما لم يقودها إلى خارج غزة نحو الضفة، من منطلق عقيدي يستوجب «إعمار الخراب» القائم حالياً في غزة، وفق تعبير الشيخ قرطام[67].

غير أن بعض الجماعات الصوفية اعتمدت خط «المهادنة» في ظل «احتواء» حماس لهم لمواجهة التيارات والحركات الإسلامية الأخرى، بخاصة السلفية، مستفيدة من عنصر التباين العلائقي البيني، فأفسحت المجال، ضمن شروط ومعايير معينة، أمام حراكها الدعوي الخدمي الاجتماعي، وحتى السياسي، مستفيدة من أصواتهم في الانتخابات، البلدية والتشريعية (2006) والجامعية، شريطة عدم

(66) المرجع نفسه.

(67) المرجع نفسه.

مقاربتهم حدود السلطة، وسمحت بنشاط الزوايا والطرق الصوفية والمراكز البحثية التابعة لهم، وبإقامة المناسبات والمشاركة في التظاهرات التي تسمح بها حماس، مقابل تأييد مشايخ تلك الطرق لحماس والاعتراف بسلطتها في القطاع، والاستظلال بالمنطقة الآمنة المسالمة دون الدخول في القضايا الخلافية.

لم تسلم جدلية العلاقة الثنائية من هجوم رسمي كاله وكيل الأوقاف والشؤون الدينية في الحكومة المقالة بغزة الشيخ صالح الرقب، في تصريح له لجريدة فلسطين في غزة، على معتقدات الصوفية، مثل عقيدة الحقيقة المحمدية، التي اعتبرها «منافية للدين الإسلامي وتشكل خطراً على المجتمع»، بينما طالب «بإغلاق زوايا الطرق الصوفية ومنعهم من ممارسة نشاطهم»، لاسيما الطريقة الشاذلية اليشرطية التي تنشط في منطقة القرارة في خانيونس، بخاصة الزاوية التي تبعد عن السلك الفاصل بين قطاع غزة والأراضي المحتلة العام 1948 ما يقارب الكيلو والنصف، حيث «يعيشون في حماية الاحتلال الصهيوني، فيما كان الحاكم العسكري يحضر جلساتهم»[68]، وفق كلامه. ولكن مطلب مسؤول حماس لم يتم تنفيذه فعلياً، حيث تعكف الطريقة حالياً على بناء زاوية جديدة في المنطقة وتمارس نشاطها بشكل طبيعي واعتيادي.

(68) جريدة فلسطين، غزة، 2012/1/15.

وأياً يكن، فقد اتخذت الصوفية، أسوة بالقوى والفصائل الوطنية الفلسطينية، موقفاً معارضاً للانقسام، بما ألحقه من «ضرر فادح بالنسبة للقضية الفلسطينية، صب في خدمة أعداء الدين والوطن، وعمل على تمزيق السلم الأهلي وتثبيط عزائم الأوفياء للوطن والدين»، حسب تعبير الشيخ أحمد بن قرطام[69]. وتدعو الصوفية إلى إزالة الانقسام وتحقيق المصالحة، محذرة من «مخطط الاحتلال المدعوم أمريكياً للنيل من القضية الفلسطينية»، وفق قول شيخ الطريقة الصوفية العلاوية في قطاع غزة مصطفى السعافين[70]، ومنبهة من «الارتهان للتناقضات العربية الإقليمية ومساعي الأطراف الخارجية للتدخل في الساحة الفلسطينية المحتلة، بما يؤخر المصالحة»[71].

تشاركت الطرق الصوفية مع القوى والفصائل الوطنية، حتى تلك التي تنظر إليها كحركات غير دينية ولا تتلاقى معها في الرؤية والمفهوم والمرجعية، من أجل إنهاء الانقسام وتحقيق المصالحة. وقد اتخذ ذلك أشكالاً وسبل متنوعة، فانخرطت مع آخرين في التظاهرات الشعبية التي خرجت في آذار (مارس) 2011 للمطالبة بإنهاء الانقسام، إلى جانب اقتناص لحظات الاحتفاء بذكرى مناسبات وطنية في أوقات

(69) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(70) حديث شيخ الطريقة الصوفية العلاوية في غزة مصطفى السعافين عبر الموقع الالكتروني للطريقة، الرابط: http://zawiaa.com/news/view/76.htm

(71) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 2012/3/26.

مختلفة من أجل الدعوة إلى المصالحة، وتوحيد الصف لمجابهة الاحتلال والتحذير من استغلال الأخير للمشهد الفلسطيني المنقسم لتصعيد العدوان والاستيطان والتهويد وانتهاك الأماكن والمقدسات الإسلامية، وفي مقدمتها المسجد الأقصى المبارك.

كما شاركت الطرق الصوفية في المؤتمرات الوطنية ولقاءات الحوار الوطني التي جرى تنظيمها لبحث تنفيذ خطوات المصالحة؛ ورأبّ الصدع القائم في العلاقة بين حركتي فتح وحماس (72). فيما طرح المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين خطة للإصلاح ضمن مفصلي الجهاد الحربي والجهاد المدني، أو ما يسميه «جهاد الدفع»، الذي يأخذ بمختلف أنواع الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وتستند على إنهاء الانقسام وإزالة الاحتلال وإيجاد نظام سياسي صالح يضمن العدالة والفرص المتكافئة والتعليم الميسر والحقوق الاجتماعية والحريات (73).

ولم يكن الانقسام وحده التحدي الذي يواجه الصوفية، رغم تأثيراته السلبية عليها، فثمة إشكاليات أخرى تتعلق بالشيوع والقاعدة والانتشار، والتعدد والتشتت، والانقسام والتجزؤ الدائم، والقدرة على التكيف والتجديد في سياق التحديث المطرد، ومواجهة حملات

(72) في مقابلة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(73) عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، مرجع سابق، ص ص1-3.

التقريع بالجهل والبدعة والخرافة والسلبية، التي نهلت انتقاداتها من «السلوكيات السلبية في التصوف الإسلامي» (74)، ومن ما وصفهم الشيخ أحمد بن قرطام «بجهلة الصوفية وانحرافات بعضهم عن الجادة، لاسيما الحلولية، وتمسك آخرين منهم بدعاوى عدم الحاجة إلى التعلم والتفقه بالعلوم الشرعية ما دام شيخ الطريق حياً» (75).

غير أن الغموض الذي يكتنف ممارسات وطقوس بعض الطرق الصوفية و «السرية التي تحيط نفسها بها وصعوبة الانضمام إليها، خلق الريبة والشك عند المجتمع المحيط، بما حدّ من رقعة نشاطها القاعدي، من دون «استبعاد انبعاثها من جديد، في ضوء تنامي أدائها وتطوره نوعياً مؤخراً واعتبارها بيئة حاضنة بديلة عن تيارات وحركات إسلامية أخرى، مثل الإخوان والسلفية، التي تم تجريبها ولم تفلح في مقاربة ما نادت به من حل إسلامي للإشكاليات المتفاقمة» (76)، بما لا يتناسب مع كونها التيار الديني الأقدم وجوداً من بين الحركات والجماعات الإسلامية الأخرى. وينسحب هذا الأمر على مصادر تمويل الطرق الصوفية، وسط تأكيد الأخيرة اعتمادها في نشاطها

(74) لمزيد من التفاصيل، انظر: عزمي طه السيد أحمد، حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري، عمان، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، 2000، ط2، ص ص120-141.

(75) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(76) في مقابلة خاصة مع رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الأقصى بغزة والمختص في الحركات الإسلامية د. محمد العمور، بتاريخ 2012/4/3.

ونشر زواياها على المال الخاص لمشايخها وعلى التبرعات والهبات غير المشروطة. ومع ذلك؛ فقد تمكنت الصوفية من إحداث تقدم نوعي في أدائها والتكيف والمقاومة والتجديد، وبرهنت عن قدرتها على البقاء والصمود، وخالفت توقعات زوالها واندثارها باعتبارها من مظاهر العالم التقليدي السحري والخيالي.

الثورات العربية..مقاربة صوفية

لم تستقر الطرق الصوفية على رأي موحد من الثورات العربية، فتراوحت مواقفها بين الصمت والإدانة والتأييد، عبر استلال موقف واقعي يميل نحو سلطة المتغلب بغض النظر عن نهجه وسلوكه السياسي، مقابل التماهي مع النزوع السلمي للتغيير والإصلاح، دون «الخروج على الحكام وإن جاروا»، فيما التزمت أخرى موقف القيادة الفلسطينية في رام الله بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية.

وأحالت طرق صوفية موقفها من الثورات العربية إلى ثيمة محاذير النواتج، بعمل مقارنة مع انتفاضة 2000 في فلسطين التي أطلقت، بحسب الشيخ سعد شرف، «يدّ الاحتلال الاستيطانية والتهويدية»، وذلك للتدليل على الخشية من المصير. ويقول «نحن نؤيد الثورات طالما أدت إلى نتائج طيبة تجاه رفع الظلم وإعادة الحقوق لأصحابها وحسن توزيع الثورات والعدالة الاجتماعية واستقلال

القضاء والنهوض بالظروف المعيشية، ولكننا ضدها إذا جاءت بعكس ذلك، بخاصة في ظل تدخل أطراف خارجية»[77].

بينما ينتصر الشيخ أحمد قرطام لمبدأ «عدم الخروج على الحكام وإن جاروا»، والاكتفاء «بالمناصحة والإرشاد»، عملاً «بأخف الضررين»، فاستتاب «الأمن والأمان في ظل وجود ظلم واقع على أفراد، يقدمه الشرع على افتقاده مع إطلاق يدّ بعض الناس الذي يؤدي إلى إفساد العباد والبلاد، والتقسيم وضعف الأوطان، بما يخدم الدول الغربية والعدو الصهيوني»[78]. ويرفض عضو المجلس الإسلامي الصوفي في فلسطين عبد الرحمن عباد مفردة «الثورات المستوردة»، باعتبارها «نداءات شعبية أصيلة تطالب بالإصلاح إزاء تقصير الأنظمة»، ولكنه ليس مع «الصدام وإراقة الدماء واستخدام السلاح وإطلاق النيران من عربي تجاه أقرانه، بوصفه محرماً شرعاً، إلا أنه يدعو للإصلاح عبر المفاوضات والحوار»[79]. في المقابل؛ تتفق الطرق الصوفية على تراجع حضور القضية الفلسطينية في خطاب الثورات العربية، أمام الحراك السياسي الداخلي المطالب بالإصلاح وانشغالات التعاطي مع متغيرات اللحظة.

---

(77) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 2012/3/26.

(78) في مقابلة خاصة مع الشيخ أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(79) في مقابلة خاصة مع الشيخ عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

لم تشهد الساحة الفلسطينية المحتلة «تمرداً» أو «انقلاباً» صوفياً على سلطتي رام الله وغزة، انتصاراً لمرجعيتها وعملاً بمبدأ «المناصحة»، و «عدم الخروج على الحكام وإن جاروا». ولكن مطالب الإصلاح والتجديد التي تبنتها بعض الطرق الصوفية، على وقع الثورات العربية، والتي تجاوزت النطاق الصوفي الداخلي إلى الحيز الفلسطيني الأعمّ، وجدت امتدادها في خطاب إصلاحي مناظر في فضاءات عربية وإسلامية، ما عُدّ «صحوة سياسية صوفية»، بانت مؤخراً من خلال النشاط الصوفي الفاعل والمشاركة في الحياة السياسية. ويعتقد الشيخ سعد شرف أن «المرحلة المقبلة ستشهد اهتماماً وتركيزاً محلياً وإقليمياً وعالمياً على الصوفية، عند تجريب حكم الحركات والتيارات الإسلامية، التي حظيت بثقل انتخابي برلماني وحضرت في مفاصل الحقل السياسي ببلدانها، وسقوط النموذج الذي تبنته»، بما يؤدي إلى «تراجع التأييد الشعبي للسلفية وللإخوان المسلمين»، بينما ترى الصوفية أن «استلام السلطة يجب توقيته بحكمة حتى لا يأتي بنتائج عكسية» (80). وهو في ذلك لا يبعد هدف السلطة عن تفكير بعض الجماعات الصوفية مؤخراً، كما لا يستبعد تأسيسها أحزاباً، ولكنها «خطوة مبكرة تتخطاها ترتيب البيت الصوفي الداخلي».

من جانبها لم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن مراقبة ما يجري

(80) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 2012/3/26.

من حراك صوفي، فمنذ أحداث سبتمبر تبنت دعم وتشجيع بناء «شبكات إسلام معتدل» تستند إلى محاولة تعميم نموذج الإسلام الصوفي التسامحي لمواجهة التطرف والعنف، في إطار «الحرب على الإرهاب»، وعكفت مراكز بحثية قريبة من صنع القرار الأمريكي على عقد المؤتمرات وإصدار الدراسات التي تناولت الدور المحتمل للصوفية في سياسة واشنطن، باعتبارها أحد الحلفاء المفترضين في العالم الإسلامي، استناداً إلى نشاطها وحراكها الآخذين بالتنامي مؤخراً، فضلاً عن القيام «بعمليات تشبيك واسعة مع الطرق الصوفية ومدّ جسور التواصل معها بالتعاون والتنسيق مع الأنظمة العربية الحاكمة، وتشجيع الأخيرة في إستدخالها كأيديولوجية تسامحية في سياق الحرب على التطرف والعنف وإسباغ الشرعية عليها»(81).

الخاتمة

لا ينفصل موقع الجماعات الصوفية في المشهد السياسي الفلسطيني عن إرهاصات الانقسام، الممتد منذ خمس سنوات، وسط تعثر خطوات المصالحة وانسداد الأفق السياسي وإمعان الاحتلال في استلاب الأرض والتاريخ معاً.

(81) انظر في ذلك: أبو هنية، الطرق الصوفية: دروب الله الروحية.. التكيف والتجديد في سياق التحديث، مرجع سابق، ص154.

فالصوفية احتكمت في علاقتها مع سلطة رام الله إلى معادلة «الولاء/ الرعاية»، إلى جانب «معارضة ناعمة محدودة»، مصحوباً بمحاكاة خطابها الرسمي من الصراع العربي – الإسرائيلي، بينما أسقطت الإشكال العقائدي على موقفها من حماس، مقابل اعتماد بعضها خط «المهادنة الوسطية» أمام «الاحتواء النفعي» الحمساوي لهم، في ظل سعي حركتي فتح وحماس للزجّ بها في دائرة التجاذب المتبادل. ولكن الصوفية بقيت أسيرة ضوابط «المحدد العقائدي الأشعري» في علاقتها مع الحركات والتيارات الإسلامية الأخرى.

وقد حضرت تجليات الانقسام سلباً عند الجماعات الصوفية في تعدد المواقف وصعوبة التواصل بين جانبي الوطن المحتل في الضفة وغزة، ولكنها استدعت حراكاً صوفياً تجاوز النطاق الديني الدعوي،دون مبارحته، صوب الاشتباك بالعمل السياسي العام، متظللاً بتطور نوعية الأداء وتعزيز الدور والفاعلية والقدرة على التكيف والصمود أمام محاولات التقريع بالجهل والبدعة والخرافة، دون أن يخلو من جدلية المواءمة بين التقليد والتحديث.

إن مسار الخط الصاعد للصوفية، الذي يؤشر على انبعاث جديد، وسط تنامي حالة من التدين المجتمعي في الأراضي المحتلة، والدول العربية، مرهون بمفاعيل الانقسام وخطوات المصالحة،

وبقدرة الصوفية على التحرر من ما علق بها من شوائب، بما قد يحمل ذلك من أبعاد ثقافية واجتماعية وسياسية.

الصوفية في الأردن استراتيجية تقليد أم تكتيكات إصلاح؟

محمد العواودة(*)

يعتبر الأردن بيئة صوفية بامتياز، لما تمتع به من خصوصية جيودينية مركزية في العالم الإسلامي القديم، فقد كان التصوف الإسلامي يسجل حضوره القوي منذ أيام الدولتين الأيوبية والمملوكية. وعندما كانت إمارة شرق الأردن تحت المظلة الدينية العثمانية، تعمق هذا اللون الديني في الوجدان المجتمعي الأردني، حيث كان الأردن بمنزلة نقطة تقاطع وجسر عبور لهذا اللون، وهو ما تؤكده الآثار المعمارية الصوفية المختلفة.

(*) باحث في الإسلام السياسي والحركات الإسلامية.

كان هذا الحضور التاريخي الهام للتصوف في الأردن، بالموازاة مع الهجرات العربية والإسلامية إليه، وقيام نظام سياسي يحترم التعددية الدينية تحت مظلة الدولة الوطنية، دافعاً قوياً في تشكيل الوعي الديني الهادئ والمنسجم واحترامَ الشعائر الدينية، والمترفع عن النزاعات الطائفية والأفكار ذات الفرز المذهبي أو الطائفي أو المفاصلة مع المذاهب الإسلامية الأخرى، كما يعتبر مساهماً قوياً في تشكيل الخريطة الدينية الأردنية التي تنطلق من الاعتبار الوجداني للدين، ومعززاً لتعميقها في المجتمع في ظل غياب الألوان الدينية الأخرى في البدايات، حيث بدأت تتمدد وتنتشر الطرق الصوفية من شمال الأردن مروراً بالعاصمة عمان إلى جنوبه، ومن شرقه إلى غربه حيث مقامات أصحاب رسول الله في الأغوار، يضافر ذلك كله انتماء الأسرة الحاكمة إلى سلالة النبي محمد صلى الله وعليه وسلم.

مع صعود الحركات الإسلامية وانتشارها في الدول العربية المحيطة بالأردن، تراجع التصوف في الأردن لحساب تلك الحركات، ابتداء بالإخوان المسلمين وحزب التحرير ومروراً بالتبليغ والسلفية التقليدية وانتهاء بالسلفية الجهادية؛ فقد تعرض التصوف إلى حملة ممنهجة للتشنيع عليه من قبل تلك الحركات، سيما من قبل السلفيتين: التقليدية والجهادية اللتين تتكئان في أفكارهما أصالة على فهم ديني يرتكز على محاربة البدع وإعداد الجيل النقي للتغيير السياسي

المنشود، واللتين دخلتا في قطيعة فكرية معلنة مع التصوف الإسلامي ورمتاه بأقذع الأوصاف كالقبورية والاتكالية والبدعية...إلخ.

شكلت تفجيرات الفنادق في عمان التي ذهب ضحيتها العشرات من المدنيين (نوفمبر 2005)، والضربات الأمنية الموجعة التي وجهتها الحكومة الأردنية للأفكار الجهادية بعد التفجيرات، كذلك المراجعات التي قام بها منظرو هذه التيارات، نقطة تحول في إعادة رسم خارطة التدين في الأردن، حيث بدأ الشباب أكثر ميولاً لاستعادة المتن الصوفي الذي وجدوا فيه ملاذاً روحياً وأخلاقياً آمناً بعيداً عن الشبهات الأمنية والدينية، يعزز ذلك موقف المؤسسة الدينية الرسمية القريب من التصوف والداعم للأفكار الدينية غير المسيسة.

على إثر ذلك، و بعد تحول المزاج الشعبي الأردني إلى رفض خطاب العنف الديني، وتحت أجواء الدعم العالمي للحركات الإسلامية المعتدلة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر قام متصوفة الأردن ببعض الإصلاحات التكتيكية الخارجة عن حدود التقليد الصوفي المعروف والمستثمرة في مجال العولمة الإلكترونية، وتعميق التصوف في العمل الاجتماعي والثقافي لنشر رسالة التصوف على نطاق متوسع، ولكن هذه الإصلاحات لم تفهم من قبل المراقبين، هل هي خطوات استيراتيجية للإصلاح أم مجرد تكتيكات تضخم ذاتي وبروبغاندا نفخ

إعلامي للمتصوفة تبقى محشورة في القالب التقليدي للتصوف البعيد عن مناشط ومفاعيل الحياة العصرية في مختلف المجالات والسياسي منها بخاصة؟.

سنحاول في هذا البحث رصد وتحليل ما سلف من خلال المحاور البحثية التالية:

أولاً: الصوفية في الأردن: ظروف النشأة ومسارات التكوين.

ثانياً: خارطة الطرق الصوفية في الأردن.

ثالثاً: التصوف الواقع والتطلعات.

رابعاً: علاقة المتصوفة بالحركات الإسلامية الأخرى.

خامساً: التصوف واللعبة السياسية في الأردن.

ظروف النشأة ومسارات التكوين

يعتبر الأردن تاريخياً من أبرز البلاد العربية التي تداولها القرآن الكريم بخاصية المباركة في سياق حديثه عن النبوات والرسالات» فقد وطئته أغلب أقدام الأنبياء والرسل، ومنهم من عاش ومات ودفن

فيه[1].

فقد كان بمنزلة «المسرح الذي شهد الكثير من القصص في القرآن الكريم، وضم مقام النبي شعيب عليه السلام، ومقام النبي موسى عليه السلام، والخضر، ونوح، وهود عليهم السلام، وكذلك مساكن ثمود وقوم صالح، ومساكن قوم لوط عليه السلام، ومقام النبي هارون ويوشع وسليمان وأيوب ويحيى- يوحنا المعمدان- والمسيح عليهم السلام، وكذلك الشجرة التي استظل بها النبي صلى الله عليه وسلم موجودة في منطقة الصفاوي[2] شرقي العاصمة الأردنية عمان، بالقرب من الحدود السعودية، كما يضم الأردن العديد من مقامات الصحابة ومواقع المعارك الإسلامية التاريخية الفاصلة؛ كاليرموك ومؤتة».

«بالإضافة إلى هذه المنشطات الوجدانية والروحية التي رسّخت للمزاج الصوفي في الأردن، فثمة ما يلفت إلى أن الأردن القديم كان بيئة صوفية حقيقية؛ «فأعلام التصوف من الشمال إلى الجنوب قبورهم ومزاراتهم موجودة منذ القرون الأولى؛ فمن الإمام الجنيد

(1) محمد أحمد الرواشدة، ورقة عمل بعنوان الحالة الدينية في الأردن، الصوفية نموذجاً، مؤتمر الواقع الديني في الأردن، الجامعة الأردنية، من دون بيانات نشر، والورقة منشورة أيضاً في موقع السقيفة الإخباري الأردني على الرابط التالي: www.assaqifa.com.

(2) المرجع نفسه.

البغدادي المشهور بين أهل التصوف بـ (سيد الطائفتين)، الذي تسمى بلدية (الجنيد) بعجلون باسمه إلى أكثر القرى الشمالية، كلها لا تخلو من مقام لولي صالح أو عالم عامل»[3].

وفي عجلون أيضاً، وتحديداً في بلدة (باعون) لا يمكن ذكر التصوف والصوفية في الأردن دون التوقف عند الفقيهة والشاعرة الصوفية الأردنية عائشة الباعونية التي تبوأت مكانة رفيعة في العصر المملوكي، التي استحقت مؤخراً تكريماً كبيراً من منظمة «اليونسكو» والتي اعتبرت عامي (2006-2007) عالميين للاحتفال بمرور 500 عام على ولادتها، وقد صدرت في عمان بهذه المناسبة، وبدعم من وزارة الثقافة كتاب جديد بعنوان «عائشة الباعونية فاضلة الزمان» من تأليف الدكتور محمد علي صويركي»[4].

و نجد في الوسط مقام الخضر عليه السلام[5]، الذي يعتبر من أهم وأبرز الشخصيات الدينية اللصيقة في الثقافة الروحية الصوفية، فما من طريقة صوفية إلا وتأتي على ذكره وتجادل حوله، وقد صنف الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري – محدث المغرب وشيخ الزاوية

(3) مصطفى أبو رمان، الصوفية متجذرة في الأردن، جريدة الغد الأردنية، مقال منشور بتاريخ 2007/8/10.

(4) ماجد ساجع، عائشة الباعونية فاضلة الزمان، كتاب للصويركي يتزامن و احتفاليةَ اليونيسكو، المركز العربي للمصادر والمعلومات- أمان- نشر في 2 كانون الثاني (يناير) 2006 والموقع على الرابط التالي:
www. Amanjordan. org.

(5) مصطفى أبو رمان، الصوفية متجذرة في الأردن، مرجع سابق.

الغمارية في المغرب- الذي التقيته في عمان ومكة المكرمة في العام 1989 كتاباً قيماً فض فيه خلاف المتصوفة وغيرهم حول حقيقة الخضر، وفي» الجنوب نجد أبا سليمان الداراني من أعلام التصوف في القرن الثالث في منطقة الشوبك «[6]، على مقربة من مدينة مؤتة التاريخية.

في إطار الدراسة الدينية التاريخية للأردن وعلاقته بنشأة التصوف «نجد أن المسجد الأقصى كان خلوة وساحة علمية لسالكي طريق التصوف، فالإمام الغزالي معروف عنه أنه اتخذ المسجد الأقصى خلوة له – كما يذكر ذلك بكتابه المنقذ من الضلال- ، كما كان الأردن أيضاً مقراً لكثير من العلماء ذكرهم التاريخ بأسماء مدنهم وقراهم كالكركي، والعجلوني، والبلقاوي، والإربدي، والباعوني، والباعونية ...»[7]، فالأردن وما عليه من آثار معمارية وقباب وزوايا وأربطة وتكايا ومساجد، يمثل دليلاً واضحاً على نشأته الصوفية في عمقه التاريخي.

أما بالنسبة إلى «بدايات التصوف الحديث، في المجتمع الأردني، فترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر إبان حكم الدولة العثمانية التي عملت على إرسال شيوخ ومفتين ينتمون إلى المدرسة الصوفية؛ كالشيخ مصطفى الكيلاني الذي استقر في مدينة السلط، وكان مفتياً ومعلماً

(6) المرجع نفسه.

(7) المرجع نفسه.

ينتمي إلى الطريقة القادرية، إلا أنه لم يترك تلاميذ وشيوخاً للطريقة عند وفاته السنة 1891، ويعتبر الشيخ محمد القذف من أوائل الشخصيات التي نشرت التصوف في الأردن منذ قدومه إلى السلط العام 1910 من موريتانيا، حيث التف حوله عشرات المريدين لتعلّم الطريقة الشاذلية على يديه(8).

ويجادل آخرون من متصوفة الأردن، وبالذات من أتباع الطريقة الشاذلية الدرقاوية الهاشمية، أكبر الطرق الصوفية في الأردن ممثلة بشيخها الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي ابن شيخ الطريقة الشاذلية المعروف محمد سعيد الكردي، أن الفضل في إنشاء الحركة الصوفية في الأردن يعود إلى والد هذا الرجل، الذي يعد الأب الروحي للحركة الصوفية في الأردن، والذي أرسلته أصالة الحركة الصوفية في سوريا لمهمة محددة، وهي: إحياء الطريقة الشاذلية الصوفية في الأردن(9) في أربعينيات القرن المنصرم.

ومن فروع الطريقة الشاذلية، الأكثر شهرة، الطريقة الدرقاوية الهاشمية والعلاوية الفيلالية، التي يعود الفضل في نشرها للشيخ

(8) حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث، مؤسسة فريدرش ايبرت 2011 ص94 .

(9) انظر معاذ أبو الهيجا، مقابلة خاصة مع الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي ممثل الطريقة الشاذلية في الأردن، جريدة الحقيقة الدولية، نشر في 2010/11/23.

محمد الهاشمي التلمساني من سوريا، الذي أخذ منه الطريقة عدد من الشيوخ في الأردن من أمثال: الشيخ عبد القادر عيسى الحلبي الذي استقر في الأردن أواخر الثمانينيات، وخلفه في الطريق الشيخ حازم أبو غزالة الذي عمل مدرساً في الجامع الحسيني ثم انتقل إلى منطقة حي نزال بعمان وافتتح له زاوية فيه(10).

دخلت الطريقة الشاذلية الدرقاوية الفيلالية إلى الأردن عن طريق الشيخ مصطفى عبد السلام الفيلالي، وهو من أصل مغربي، أقام في القدس ونشر الطريقة في فلسطين والأردن، وذهب بعد نكبة فلسطين في العام 1948 إلى سوريا، ثم رجع إلى عمان عام 1953 حيث أسس زاوية بالقرب من المسجد الحسيني وسط عمان. أما الطريقة الرفاعية فقد دخلت الأردن من طريق عدد من الشيوخ أمثال: عبد الحافظ النويهي الذي قدم إلى الأردن من فلسطين، واستقر في منطقة سحاب العام 1948، ثم انتقل إلى جبل الجوفة في عمان(11).

ودخلت الطريقة القادرية إلى الأردن عن طريق تلاميذ الشيخ محمد هاشم البغدادي، وهو من فلسطين، وأسس تلاميذه ومريدوه عدداً من الزوايا في عمان والزرقاء وإربد والرصيفة، ومن شيوخ الطريقة القادرية الشيخ عبد الحليم القادري، وقد قدم إلى الأردن

(10) انظر حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص96.

(11) المرجع نفسه، ص96-97.

العام 1938 وأسس زاوية في منطقة الشونة الجنوبية ثم انتقل إلى عمان العام 1966، وأسس زاوية في منطقة الهاشمي، وخلّف عند وفاته في الطريقة عام 1998 ولده محمد عبد الحليم القادري. كما دخلت الطريقة القادرية الكسنزانية إلى الأردن من العراق بعد اشتداد العنف الطائفي عقب دخول القوات الأمريكية العام 2003 وأقامت زاوية لها في منطقة ماركا الشمالية[12].

تأسيساً على ذلك، فإنه يمكن القول: إن مصادر الطرق الصوفية في الأردن متنوعة، وتعتبر «سوريا وفلسطين والمغرب والعراق» من أهم روافدها، وهناك شخصيات وجماعات عديدة في الأردن تنتمي إلى التصوف خارج إطار الطريقة التقليدية، كجماعة الأحباش التي أسسها الشيخ عبد الله الحبشي الهرري الذي ينتمي إلى الطريقة الرفاعية، وذلك في بداية التسعينيات، وأسس العام 1994 (جميعة الثقافة العربية الإسلامية)، وجماعة التبليغ والدعوة، وقد دخلت الجماعة إلى الأردن عام 1964 من شبه القارة الهندية وتنتمي تاريخياً إلى الطريقة الششتية، و «الطباعيات» وهي جماعة نسائية تتزعمها فادية الطباع، وتتبع منيرة القبيسي في سوريا التي بدورها كانت من تلاميذ مفتي سوريا الراحل الشيخ أحمد كتفارو، وهو شيخ الطريقة

(12) المرجع نفسه، ص97.

النقشبندية[13].

خارطة الطرق الصوفية في الأردن

تتشكل خارطة الطرق الصوفية في الأردن من بانوراما مسلكية تعبدية، وأساليب ومتون صوفية ومجالس ذكر ووجد مختلفة تتمايز بها كل طريقة من الأخرى، إلا أنها تتقاطع وتتضافر في التوجهات والرؤى والأهداف والرسائل؛ لتشكل واجهة فكرية واحدة تنتمي إلى الفلسفة الصوفية الدينية، وفي التالي نذكر أهم وأبرز الطرق الصوفية في الأردن:

أولاً: الطريقة الشاذلية

تعتبر الطريقة الشاذلية الأوسع انتشاراً والأكثر عدداً من بين الطرق الصوفية في الأردن[14] والأكثر انشطاراً من بين الطرق كذلك، إذ تحتوي على أربعة طرق فرعية سنعرج عليها في سياق هذا البحث.

والطريقة الشاذلية نسبة إلى الإمام الصوفي أبي الحسن الشاذلي، الذي يمتد نسبه إلى العترة الشريفة- فرع الحسين- من

(13) المرجع نفسه، ص98.

(14) معاذ أبو الهيجا، مقابلة خاصة مع الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي ممثل الطريقة الشاذلية في الأردن، مرجع سابق.

مواليد قرية (غمارة) القريبة من مدينة سبته بالمغرب (593 - 656هـ)، فحفظ القرآن وارتحل إلى مدينة تونس حيث التقى هناك بجهابذة العلم وتتلمذ على أيدي الكثيرين منهم، ثم ارتحل إلى بلدة اسمها (شاذلة) قريبة من تونس وأقام هناك فترة كان يتعبد ويتحنث بمغارة جبل اسمه (زعفران)[15].ولعل التسمية بأبي الحسن الشاذلي جاءت من هنا.

وقد تفرع من الطريقة الشاذلية العديد من الطرق وصل منها للأردن أربعة فروع، هي:

الطريقة الشاذلية الدرقاوية الهاشمية

تنسب هذه الطريقة إلى محمد بن الهاشمي التلمساني الجزائري الأصل الذي أقام في الشام بعد هروبه من الاستعمار الفرنسي[16]، وقد تتلمذ على يديه عدد من المشايخ، أبرزهم: الشيخ عبد القادر عيسى الحلبي المولود في حلب، الذي خلفه بعد وفاته الشيخ حازم أبو غزالة من مواليد نابلس الذي يقيم في عمان في منطقة حي نزال وله زاوية مسجد دار القرآن، ومن شيوخ هذه الطريقة الشيخ عبد الهادي سمورة

(15) جودة محمد أبو اليزيد المهدي، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية ، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة 1998، ص 474 - ص480.

(16) للمزيد حول هذا الطريق، انظر:

www.facebook.com/note.php

المعروف بأبي المصطفى، الذي يقيم في زاويته في جبل عمان، وكذلك الشيخ محمد سعيد الكردي الأيزولي الذي أقام زاويته في منطقة الصريح بإربد، وخلفه على الطريقة الشيخ عبد الرحيم الشاغوري الذي خلفه على الطريقة في الأردن الشيخ يونس حمدان، الذي أقام في منطقة الصريح، وكذلك الشيخ أحمد الجمال من أصول سورية مقيم في طبربور، ثم الشيخ نوح حاميم كلر، أمريكي مسلم مقيم في عمان بحي الخرابشة بالمدينة الرياضية، وكذلك الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي الذي يقيم في إربد، وكذلك الشيخ عبد الكريم المومني من منطقة عجلون شمال الأردن، الذي خلف في الطريقة الشيخ عبد الكريم العرابي المعروف بأبي عبد الواحد، الذي يقيم في منطقة حكما وله العديد من الزوايا في عنجرة ومادبا والطفيلة وسحاب وله أتباع من الحجاز والخليج[17].

الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية الفيلالية

تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ مصطفى عبد السلام الفيلالي، من أصول مغربية، أقام في فلسطين واجتهد في نشر الطريقة ثم شيخ الطريقة في فلسطين والأردن، وأقام في الأردن بمدينة الزرقاء منذ العام 1967، وقد تتلمذ على يديه عدد من الشيوخ أبرزهم :الشيخ

(17) حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص101 - ص107.

شحادة طبيري «أبو شاهر» يقيم في معان وله زاوية، والشيخ أحمد حسن شحادة الردايدة من مدينة إربد، والدكتور محمد الفيلالي وهو ابن الشيخ الفيلالي يقيم في الزرقاء، والشيخ إبراهيم الفالوجي وله زاوية في ضاحية الأمير الحسن، والشيخ علي الحسيني وله زاوية في منطقة شفا بدران، والشيخ عبد القادر عيسى آل الشيخ يقيم في عمان وهو من أصول سعودية من المدينة المنورة، تبوأ العديد من المناصب الرسمية في الدولة الأردنية والقوات المسلحة من أبرزها مفتي عام الدفاع المدني عام 1947[18]، وللطريقة نشاط اجتماعي كبير، ينتسب له كثير من أصحاب رؤوس الأموال والمناصب[19].

الطريقة الشاذلية اليشرطية

تنسب إلى علي نور الدين المكنى بأبي فاطمة اليشرطية، من أصول تونسية، رحل إلى الحجاز العام 1846 ومنها إلى عكا العام 1850 وأقام فيها الزاوية الشاذلية[20]، وانتقلت الطريقة إلى الأردن من طريق ولده أحمد اليشرطي المقيم حالياً في العاصمة الأردنية عمان منذ العام 1980، حيث أصبحت مركز نشاط للطريقة من كل أنحاء

(18) المرجع نفسه، ص108 - 110.

(19) مصطفى زهران، حوار مع الدكتور محمد العايدي، بعنوان: التصوف الأردني تراجع مثل التصوف العالمي، منشور بتاريخ 2011/10/23 على شبكة إسلام أون لاين الأكترونية.

(20) انظر موقع الطريقة الشاذلية اليشرطية على شبكة الإنترنت على الرابط التالي www.shathli-yashruti.webs.com.

العالم، ومن شيوخ الطريقة بالأردن الشيخ الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم علي العبادلة من أصول فلسطينية مقيم في منطقة صويلح[21].

الطريقة الشاذلية الغظفية القادرية

تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد الأغظف الداوي، ويتركّز وجودها في موريتانا، ومن أبرز مشايخها الأحياء الشيخ عبد الله بن بيه نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وقد انتقلت الطريقة إلى الأردن من طريق محمد الأمين الذي أقام زاوية بالقرب من مدينة عمان. وفي رواية أخرى أن أصول الطريقة تعود إلى عالم مغربي قدم الأردن والتقى بشخص يدعى فلاح الحنيطي، الذي باشر نشر الطريقة في الأردن ليتتلمذ على يديه عدة شيوخ من أبرزهم: الشيخ خالد أبو زيتون من منطقة عصيرة الشمالية والمدفون في ماركا الجنوبية، والشيح محمود سليم الثلجي المقيم في منطقة أم الحيران بعمان، والشيخ عايش الحويان، مقيم في منطقة الجمرك بعمان والذي ترشح لإنتخابات النيابية في الثمانينيات بصفته شيخ مشايخ عشيرة الحويان[22].

(21) حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص111 - ص114.

(22) انظر المرجع نفسه، ص115 - 117.

ثانياً: الطريقة القادرية

تعود الأصول التاريخية للطريقة القادرية إلى مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (470- 516هـ)، الذي يمتد نسبه إلى الأصل النبوي الشريف - فرع الحسين - وهو من مواليد بلدة (جيلان) أو (كيلان) ما وراء منطقة طبرستان[23] التي تقع في شمال غرب دولة إيران حالياً.

انتشرت الطريقة القادرية بسرعة في عدد كبير من الدول الإسلامية والعربية، وكانت بلاد الشام من أوائل البلاد العربية التي انتشرت فيها باستثناء الأردن الذي وصلت إليه الطريقة متأخرة بالمقارنة بسوريا وفلسطين ولبنان[24]، ففي سوريا شهدت الطريقة القادرية إقبالاً عظيماً من جمهور المسلمين، سيما في حماة، وحلب، ودمشق، فأقبلوا على الدخول فيها وعلى إقامة زواياها وإنشاء المدارس التابعة لها ووقف الأوقاف فيها، وفي لبنان تأسس أول زاويتين للقادرية في طرابلس، وفي فلسطين تأسست أول زاوية قادرية في الخليل والمدرسة الكيلانية في القدس[25].

---

(23) انظر جودة محمد أبو اليزيد المهدي، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، مرجع سابق ص399 - 400.

(24) محمد أحمد درنيقة، الطريقة القادرية وأعلامها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان 2009، ص124 - 125.

(25) انظر المرجع نفسه، تأريخ المؤلف لدخول الطريقة من خلال ذكر أعلامها.

أما في الأردن، فكما تقدم، يعتبر الأردن حديث عهد بانتشار الطريقة القادرية، سيما مقارنة بحاضنته الجغرافية الشامية سوريا وفلسطين ولبنان، إلا أن ذلك لا ينفي تأثر قطاعات مجتمعية أردنية مدينة على مستوى الأفراد والعائلات تاريخياً بالتصوف بعامة وبالطريقة القادرية بخاصة في البدايات بشخصيات قادرية شهيرة من أصول فلسطينية وسورية، من أمثال عبد الله بن قدامة المقدسي 541هـ من مدينة نابلس، ومحمد صالح القادري الحسيني من عكا في فلسطين 1313هـ، ومحمد هاشم القادري الكيلاني من مواليد فلسطين 1909 من أصول عراقية، ومصطفى علي البكري من مواليد 1909 المولود بالعاصمة السورية دمشق، وغيرهم[26]، وتجدر الملاحظة إلى أن أسماء العائلات الصوفية في بلاد الشام كثيراً ما كانت تختلط مسمياتها العائلية بأماكن إقامتها، أو أماكن الميلاد والتربية والنشأة.

ويحسم الباحث حسن أبو هنية تاريخ دخول القادرية رسمياً إلى الأردن في العام 1938؛ على يد الشيخ عبد الحليم محمود القادري، أحد شيوخ الطريقة القادرية بفلسطين، الذي أقام في منطقة الشونة الجنوبية في الأغوار الأردنية وأقام زاويته فيها، ثم انتقل إلى العاصمة عمان في العام 1966 بعد سلسلة من النشاطات فيها، ليستقر في منطقة الهاشمي، وبعد وفاة الشيخ عبد الحليم 1991 تولى شؤون الطريقة من

---

(26) للمزيد، انظر كتاب محمد أحمد درنيقة ، الطريقة القادرية وأعلامها، مرجع سابق.

بعده ولده محمد[27].

وقد تأسس العديد من الزوايا القادرية وتوسع انتشارها في الأردن المعاصر، ففي جبل الجوفة بعمان يتركز أتباع الشيخ هاشم البغدادي، وفي منطقة الهاشمي الشمالي يتركز أتباع محمد عبد الحليم القادري، وفي سحاب أتباع ناصر ابن الشيخ صفوت، وفي منطقة النزهة زاوية وأتباع الشيخ سعيد القادري، وفي شمال عمان في منطقة البقعة يتركز أتباع الشيخ عبد الرؤوف خلفاء الشيخ هاشم البغدادي، وفي شمال الأردن وفي إربد الشيخ محمد أبو غريب وأتباعه، وفي الوسط وفي منطقة الرصيفة الشيخ عبد القادر النوباني[28] وفي الكرك إلى الجنوب الشيخ عوض الطراونة وأتباعه، وغيرهم كثير.

ثالثاً: الطريقة الرفاعية

ترجع أصول الطريقة الرفاعية إلى مؤسسها الشيخ أحمد الرفاعي الملقب بـ «أبي العلمين» (512 –577هـ) من مواليد قرية (أم عبيدة) من أعمال واسط جنوب العراق ويلتقي نسبة بالحسين بن علي رضي الله عنهما[29].

(27) انظر حسن أبو هينة، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص 123.

(28) مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العايدي مرجع سابق.

(29) جودة محمد أبو اليزيد المهدي، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية مرجع سابق ص411 – 412.

سجلت، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الطريقة الرفاعية حضوراً قوياً في بلاد الشام على يدي الإمامين الصوفيين محمد مهدي بن علي الرفاعي الحسيني الصيادي «بهاء الدين» المعروف بالرواس (1805 –1870) من بلدة سوق الشيوخ جنوب العراق، وتلميذه الشيخ محمد حسن وادي بن خزام الصيادي المعروف بأبي الهدى الصيادي (1849– 1909) من مواليد منطقة «خان شيخون» بالقرب من حلب بسوريا، الذي تقلد منصب «مشيخة المشايخ» لمدة 30 سنة زمن الدولة العثمانية، وكان من كبار الثقات لدى السلطان عبد الحميد[30].

وصلت الطريقة الرفاعية إلى الأردن بعدة طرق، أهمها هذان الفرعان بشكل رئيس، ومن أبرز مشايخ الرفاعية في الأردن الشيخ عبد الحافظ الطهراوي النويهي من أصول فلسطينية من مواليد الرحلة العام 1910 حط بالأردن بعد نكبة 1948، فأقام في مدينة سحاب، ثم انتقل إلى منطقة الجوفة بعمان وغادرها ليستقل في مخيم اللاجئين الفلسطينيين بجبل الحسين، وقد خلفه من بعده الشيخ محمد عبد الحافظ الطهراوي النويهي، وتوالت أصول هذه العائلة بانتمائها إلى الطريقة الرفاعية وتفشت بينهم وصولاً إلى الشيخ محمود النويهي ابن

(30) أنظر محمد أحمد درنيقة ، الطريقة الرفاعية وأعلامها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، بيروت، 2009 ص192 – 218.

الشيخ يوسف النويهي، وهو الابن الوحيد الذي مازال على قيد الحياة، وله زاوية في مادبا، وكذلك الشيخ أنور النويهي أحد أحفاد الشيخ يوسف، وله زاوية في منطقة القويسمة بعمان، والشيخ عبد الحميد النويهي حفيد آخر للشيخ يوسف نويهي، ينشط في الزاوية نفسها، والشيخ محمد النويهي حفيد آخر وله زاوية مستقلة في القويسمة بعمان[31].

ومن أتباع هذه الطريقة الشيخ عمر أحمد الصرفندي، الذي رافقته شخصياً مدةً، من مواليد صرفند قضاء الرملة بفلسطين العام 1951، أخذ الطريقة من الشيخ أحمد الرواي بسوريا من أصول عراقية، وقد أقام الصرفندي له زاوية في جبل النصر أحد ضواحي العاصمة عمان، وله أتباع كثر، كما تنتشر الطريقة الرفاعية في العديد من المدن الأردنية كالزرقاء والمفرق وغيرها.

ومن فروع الطريق الرفاعية التي أخذت لوناً منفرداً بالتمحور حول الإرث الروحي والعلمي للإمام الرواس سالف الذكر الطريقة التي اتخذها الشيخ ناصر الدين الخطيب من مواليد القدس العام 1955، الذي أخذ الطريقة من عدد من الشيوخ أبرزهم الشيخ محمود أبي عبد الرحمن الشقفة في سوريا، الذي أخذ عنه الطريقة الرفاعية

(31) حسن أبو هنية، دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص119 - 120 .

الرواسية، وأقام تكريماً للإمام الرواس زاوية ومسجداً في جبل الزهور بعمان يعرف بمسجد الرواس[32] ويعتبر الشيخ ناصر الدين الخطيب من أكثر شيوخ الرفاعية نشاطاً وأكثرهم حضوراً سيما لما اشتهر به من إقامة التكايا والاحتفالات بالمولد الشريف الذي كان يحضره شخصيات رسمية وعسكرية، وقد حضرت شخصياً العديد منها.

ومن شيوخ الطريقة الرفاعية الرواسية الشيخ محمود مروح الفقيه الذي أقام زاوية في منطقة الجبل الشمالي بمدينة الرصيفة ومنهم الدكتور معاذ سعيد حوى ابن الشيخ سعيد حوى القيادي في جماعة الإخوان بسوريا.

رابعاً: الطريقة الخلوتية

تعود أصول هذه الطريقة إلى مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الرحمن الزواوي الأزهري(1715-1793) الذي يمتد نسبه إلى السيده فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقال: الأزهري لأنه تلقى علومه الدينية في الأزهر، وهو من مواليد منطقة (جرجرة) في الجزائر، وأخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ محمد سالم الحفني،

(32) للمزيد حول سيرة الشيخ ناصر الدين الخطيب، انظر كتاب محمد أبو عوض، التقريب في سيرة ناصر الدين الخطيب، دار الرازي، من دون تاريخ نشر.

ثم نسبت إليه بالرحمانية، ويقال الخلوتية نسبة إلى (الخلوة)[33].

ويعتبر الشيخ محمد ابن أبي القاسم (1823-1897) مؤسس زاوية (الهامل)، نسبة إلى بلدة (الهامل) في الجزائر، من أبرز الشيوخ المجددين في الطريقة، وعلى يديه اشتهر دور الزاوية في مرحلة النضال ضد الاستعمار الأجنبي، حيث كانت معقلاً للحركة الوطنية ومركز إسناد للثورة التحريرية[34].

عرف الأردن الطريقة الخلوتية (الجامعة) عن طريق الشيخ خير الدين عبد الرحمن الشريف، وتسمى الطريقة بالجامعة، لكون الطريقة جمعت إلى جانب الخلوتية ثماني طرق هي: الرفاعية، والقادرية، والأحمدية، والدسوقية، والشاذلية، واليشرطية، والنقشبندية والإدريسية، ودخلت الطريقة إلى الأردن بعد أن نفى الإنجليز الشيخ خير الدين عبد الرحمن الشريف من مدينة الخليل بفلسطين على إثر نشاطه الثوري المعارض للإنجليز إلى منطقة الكرك في الأردن ... إلا أن الشيخ خير الدين لم ينشئ زاوية له في الأردن، ولم يطل المكث فيه كثيراً، ففي العام 1926 قصد الديار الحجازية للحج

(33) مزيد من التعريف بالطريقة الخلوتية الرحمانية والزاوية القاسمية، انظر: مدونة دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع منشور بتاريخ 2009/3/23.

(34) المرجع نفسه

ومنها رجع إلى مدينة الخليل إلى أن توفي فيها السنة 1928[35].

بعد وفاة الشيخ خير الدين وقع خلاف داخل الطريقة الرحمانية الجامعة حول مشيخة الطريقة وإدارتها وتوجهاتها، أدى إلى انقسامها، وبلغ الخلاف ذروته عندما قامت طريقة القاسمي الخلوتية الجامعة بتأسيس أكاديمية تعليمية العام 1989 في مدينة (باقا الغربية) بفلسطين المحتلة العام 1948، بترخيص من السلطات الإسرائيلية، الأمر الذي دفع الشيخ حسني الشريف إلى اتهام شيوخها بالتعاون مع إسرائيل، وبقي الخلاف محتدماً بين الشريف والقاسميين من العام 1989 إلى 1998 حتى قام القاسميون برفع اسم «الرحمانية» عن الطريقة وأطلقوا عليها «الطريقة القاسمية الجامعة» لتنقسم الطريقة إلى قسمين[36].

الأول: الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية:

عندما توفي الشيخ عبد الرحمن الشريف، كان ابنه الشيخ حسني الشريف لم يتجاوز من العمر السنتين، فقد ولد في الخليل العام 1926 أي قبل وفاة والده بسنتين، وقد تعلم الشيخ تعاليم الطريقة

(35) حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق ص128 - 129 .

(36) المرجع نفسه ص129، ص130، وللمزيد انظر الموقع الرسمي للطريقة شالخلوتية الجامعة الرحمانية، دار الإيمان على الرابط التالي:
www.daraleman.net.

من أعمامه وغيرهم من مريدي الشيخ خير الدين .... ثم خرج من فلسطين العام 1951 متوجهاً إل منطقة وادي السير في الأردن وأسس فيها مدرسة النجاح الوطنية، وعمل مدرساً فيها، وعمل إماماً وخطيباً في مسجد وادي السير إلى أن توفي السنة 1984.

خلف الشيخ عبد الرحيم في الطريقة ولده الشيخ حسني الشريف وهو من مواليد مدينة عمان العام 1964، وتلقى علومه الأساسية في مدارسها، وهو حاصل على شهادة البكالوريوس في قسم الدراسات الإسلامية، وبعد وفاة والده بسنوات تم تنصيبه شيخاً للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية العام 1988، وأسس حسني الشريف وقفية دار الإيمان في حي الجندويل بمنطقة البيادر العام 1990، وهي تحتوي على مسجد للصلاة وزاوية للطريقة وتكية لإطعام الطعام .. ولها فرع بالأغوار. كما أسس روضة ومدرسة الدرة الشريفة بعمان.

الثاني: الطريقة القاسمية الخلوتية الجامعة:

تنسب القاسمية إلى الشيخ حسني القاسمي توفي السنة 1944، الذي استلم شؤون الطريقة في الخليل بعد وفاة الشيخ خير الدين الشريف، وبعد وفاة الشيخ حسني تسلم الطريقة الشيخ عبد الحي القاسمي توفي السنة 1962، والذي كان هاجر إلى مدينة إربد بعد نكبة عام 1948 وفي عهده تم افتتاح زاوية للطريقة في مدينة الزرقاء العام

1960، واستلم بعده الطريقة الشيخ ياسين القاسمي توفي سنة 1981، ثم الشيخ عفيف القاسمي توفي السنة 1998، ثم تسلّم الإرشاد في الطريقة الشيخ عبد الرؤوف القاسمي، وذلك العام 1998 وما زال على رأس الطريقة، ويقيم الشيخ عبد الرؤوف القاسمي في مدينة الخليل بفلسطين، ويتردد على مريديه بين الفينة والأخرى.

خامساً: الطريقة التيجانية

سميت الطريقة بالتيجانية نسبة إلى مؤسسها السيد أحمد التيجاني (1150-1230هـ) المولود بقرية (عين ماضي)[37]، وهي قرية مشهورة من قرى الصحراء الشرقية من الجزائر، وسمي بالتيجاني نسبة إلى قبيلة معروفة يقال لها (تيجانة) نسبة إلى أخواله الذين غلبت نسبته إليهم، فأمه هي عائشة بنت عبد الله محمد السنوسي التيجاني، أما قبيلته الأصلية فيقال لها (عبده)[38] وأما نسبه فيمتد إلى محمد الملقب بالنفس الزكية ابن الحسين بن علي، رضي الله عنه[39].

---

(37) الشيخ عبيدة التيشيتي، ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، دار الكتب العلمية، بيروت 2008 ص 14.

(38) انظر الموقع الرسمي للطريقة التيجانية على الرابط التالي: www.tidjania.ma/index.

(39) الشيخ عبيدة التيشيتي، ميزاب الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، مرجع سابق، ص 15.

عرف الشيخ أحمد التيجاني بمزية خاصة في طريقته، وهي رؤية النبي، صلى لله عليه وسلم المتكررة، فكان يتلقى منه مباشرة، ويقول في ذلك: «لا نذكر ذكراً إلا ما رتبه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم»[40]، وعلى ذلك يعتبر أهل هذه الطريقة أنها الطريق الأوحد لامتداد أهل التصوف الخالص، ويسمونها أيضاً «طريق الحق»، ولا تحظى الطريقة التيجانية بحضور كثيف كالطرق الشهيرة المعروفة كالرفاعية والقادرية والشاذلية والخلوتية في الأردن، وقد يعود ذلك لأنها لا تلتقي بالطرق الأخرى ولا تتراكب معها.

دخلت الطريقة التيجانية إلى الأردن على يد شيخ مغربي اسمه أحمد الدادسي؛ وكان للدادسي درس ثابت في المسجد الأقصى، وأنشأ الزاوية التيجانية قبالة مسجد الصخرة المشرفة، وقد بقيت عامرة بالذكر حتى الخمسينيات من القرن الماضي، وبعدها انتقل إلى مدنية أريحا، وكان الدادسي يأتي إلى الأردن في زيارات متقطعة، وتوفي في مطلع الثمانينيات ودفن في مقبرة الرحمة بالقدس، وقد خلفه الشيخ محمد محمود المصلح المعروف «بأبي صلاح التيجاني»، الذي قدم من فلسطين في الخسمينيات، واستقر بالقرب من مسجد المحطة بوسط العاصمة عمان، ومن أتباع التيجانية الشيخ منصور اليماني رئيس

(40) المرجع نفسه، ص18.

الرابطة اليمنية في الأردن وله زاوية في منطقة طبربور[41].

التصوف في الأردن: الواقع والتطلعات

من الممكن اعتبار فاتحة التصوف المعاصر في الأردن منذ عهد تأسيس الإمارة، تبدأ عندما «قدم مع الأمير عبد الله بعض المشايخ وأنشؤوا المؤسسة الدينية، وكان أغلبهم ممن ينتمون إلى السلفية الإصلاحية القريبة من الصوفية مثل الشيخ كامل القصاب، وفؤاد الخطيب، وإما من الصوفية الصريحة ممن ينتسبون إلى الطرق كالشيخ محمد خصر الشنقيطي، والشيخ محمد حبيب الشنقيطي والشيخ أحمد الدباغ، والشيخ حمزة العربي، ومحمود الراميني ومحمد سالك الشنقيطي»[42].

وقد شهد الأردن رواجاً واسعاً للتصوف بعد تأسيس الأمارة، فبدأت تنتشر الطرق والزوايا فيه وتتمدد أفكاره بين فئات الشعب الأردني وذلك في ثلاثة مستويات:

الأول: المستوى النخبوي الذي يقوده نخبة من الزهاد، الذي سلكوا هذا الطريق ونذروا أنفسهم كلياً له وانقطعوا عن الدنيا للعبادة،

(41) انظر حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص140-141.

(42) المرجع نفسه ، ص148 ص 149.

وأخذوا أوراد الطرق وأسرارها[43].

الثاني: المستوى الذي يضم الأغلبية من أتباع الطرق، وهم ممن يمارسون حياتهم وأعمالهم العادية ولكنهم يشاركون في شعائر الطرق واحتفالاتها[44].

الثالث: مستوى العامة من الأردنيين الذي وجدوا في التصوف ملاذاً دينياً وروحياً معبراً عن أشواقهم الدينية، ولكنهم لا يلزمون أنفسهم بالمشاركة في طقوس التصوف وشعائر الطرق.

وعلى الرغم من هذا الرواج الواسع للتصوف وتسامح السلطة معه، إلا أن التصوف في الأردن لم يقدم رؤية مضادة منذ ستينيات القرن المنصرم بعد تمدد الأفكار والأيديولوجيات التحديثية التي جاءت من الخارج، ولم يقدم شيئاً أمام البرامج الحماسية والتحررية التي جاءت مع الإخوان المسلمين وحزب التحرير، هذه البرامج التي بدأت تسرق شعبية التصوف، الذي انكفأ أمام الدعايات المضادة المشككة في دوره وتتهمه بتغييب العقل الإسلامي وبالدروشة والشعوذة ... إلخ، وقد زاد هذا الانكفاء والتراجع أمام زحف برامج التيار السلفي التقليدي

(43) محمد أحمد الرواشدة، ورقة عمل بعنوان الحالة الدينية في الأردن، الصوفية نموذجاً، مؤتمر الواقع الديني في الأردن، الجامعة الأردنية، مرجع سابق.

(44) المرجع نفسه.

والتيار السلفي الجهادي، التي ظهرت بقوة في العقد الماضي وتمترست مشاريعها وبرامجها حول فكرة الجهاد في سبيل الله[45].

أما أسباب انكفاء التصوف من الداخل الصوفي، فيعزوها الوجه الإصلاحي الصوفي البارز في الأردن الدكتور محمد العايدي إلى غياب الوجوه الدعوية الحقيقية للتصوف، التي تمكّن لجيل التصوف، وكذلك تسلّم وجوهٍ صوفية غير مؤهلة زمام الإرشاد والدعوة، ما أوقع المريدين في أخطاء شرعية، ساهمت في التشنيع على التصوف، وكذلك تشرذم الطرق الصوفية إلى (كانتونات) متناحرة في الطريق الواحد، فأتباع كل شيخ يريدون لشيخهم أن يستبد بالخلافة، ما أوقع الفرقة والخلاف بين المتصوفة، ممهوراً بغلبة الرسوم والشكلية والمظاهر، بالموازاة مع ضمور الفكر الصوفي وغياب العشق الصادق منه، وهو المحرك لدوافع الحياة الروحية، التي تكسر الجمود والتكلس والانطلاق إلى التقدم، والمشاركة في كل فعاليات الحياة[46].

إلا أن التصوف في الأردن، وعلى الرغم من كل النكسات التي واجهته، سواء كانت من الخارج أو من الداخل، فإنه بقي قادراً على

(45) للمزيد حول تآكل الدور الصوفي عامة وفي الأردن بخاصة، انظر مهند مبيضين مقابلة خاصة مع الدكتور عزمي السيد الوجه الصوفي الأكاديمي في جامعة آل البيت، بعنوان «التصوف ومستقبل الإسلام، الغد، بتاريخ 2005/12/9.

(46) انظر مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العايدي، مرجع سابق .

الصمود والبقاء، والتعشيش روحياً في شريحة واسعة من الأردنين، وما زال خياراً مقبولاً بوصفه ملاذاً روحياً وأخلاقياً آمناً من التشدد الديني، وملاذاً آمناً من شبهات الإسلام السياسي والملاحقات الأمنية.

ومن أبرز مظاهر عودة التصوف إلى الأردن، بعد غياب القوميين وتراجع الإسلام السياسي المتشدد عن الساحة، عودته إلى الساحة الاجتماعية بمظاهر تحديثية ملفتة، فقد أصبح الجمود الصوفي يتلاشى أمام دافعية العولمة العالمية، فلم تعد الصوفية بتلك النمطية والتقليدية التي اعتادها الناس، «وتمثلت مظاهر التحديث في الحركة الصوفية في الأردن باشتراكها بعدد من المواقع الإلكترونية والإذاعية والفيس بوك، والمنتديات الصوفية عبر الإنترنت، والمشاركة في المؤتمرات العربية والغربية، وأصبحت هذه المواقع بمنزلة البوابة الصوفية لنشر الفكر الصوفي، وقنطرة للعبور نحو الآخر من الداخل والخارج»[47].

وعلى هامش هذا التحديث، فقد أنشأت مؤسسة «السمائل للاستثمارات المرئية والمسموعة»، ممثلة بأبرز واجهاتها الإعلامية «القناة الصوفية العالمية»[48] التي يملكها الأردني الشيخ ناصر الدين

(47) محمد أحمد الرواشدة، ورقة عمل بعنوان الحالة الدينية في الأردن، الصوفية نموذجاً، مرجع سابق.

(48) لمشاهدة القناة على الرابط التالي 27500/10873 أفقي 4/3.

الخطيب، التي تبث الأناشيد والموشحات الصوفية والمواعظ على مدار الساعة ترغيباً بالتصوف.

وفي المستوى الاجتماعي، ولتعزيز دور التصوف وإثراء القيم الروحية في الأردن، نشط دور الزوايا مجدداً بحسب النموذج التركي بإقامة موائد التكايا للفقراء، واستقطاب المنشدين من شتى أنحاء العالم، وتعتبر الزاوية الرفاعية الرواسية في عمان من أبرز الزوايا التي تنشط في هذا المجال[49]، وعلى الطريقة التركية أيضاً، فقد أقامت الصوفية الإصلاحية التي يرأسها الدكتور العايدي «جمعية الرسالة الخيرية»، التي تقدم دوراً رعوياً وتعليمياً للفقراء والأيتام وتبث أفكار الإصلاح[50]، وبحسب النموذج نفسه أيضاً قامت الطريقة الخلوتية الرحمانية، ممثلة (بدار الإيمان) بعمان التي تقدم دوراً رعوياً للفقراء وتبث رسالتها الصوفية من خلال مركزها الثقافي، ودار القرآن، وروضة ومدرسة الدرة الشريفة في عمان التي يملكها الشريف[51] وفي هذا الطريق أقام اللون الصوفي النسائي «الطباعيات» ممثلاً بفادية الطباع مدرسة الدر المنثور ومدرسة الخمائل بعمان.

(49) للمزيد حول نشاطات دار الإمام الرواس على الرابط التالي www.alrfa3e.com .

(50) انظر مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العايدي مرجع سابق.

(51) موقع دار الإيمان، مرجع سابق.

لقد شهد الأردن فعلياً تطوراً في الشكل العام للتصوف، إلا أن الكلام عن دور إصلاحي هام في التصوف لا يمكن اعتباره ببعض مظاهر الحداثة المعطوبة والنشاطات الاجتماعية والخدمية والرعوية، بل تحتاج إلى تقويض البنى المفاهيمية التقليدية للتصوف وتطويرها بمفاهيم حداثية لا تخرج في بناها في كلا الحالين عن الإسلام اعتقاداً وسلوكاً، كما يجب أن تكبر على الخلافات الثنائية، للدخول في العصر[52].

وإن كان ذلك مستبعداً من التصوف في الوقت الحاضر، إلا أنّ آخرين يرون أن ثمة حدوداً معقولة في الوقت الحاضر على هامش الطموح الصوفي الإصلاحي، في حدوده الدنيا، ولعل ذلك ما يراه الصديق الصوفي الإصلاحي د.عزمي السيد، الذي يركز على دور الإصلاح في الجانب الأخلاقي والتربوي الذي يمكّن من مكافحة الفساد، الذي تشكو منه مجتمعاتنا، من خلال القاعدة التربوية العامة للتصوف، وهي «التخلي والتحلي» أي التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل، وهذا من أهم جوانب الإصلاح في المجتمعات إن لم يكن أهمها[53].

---

(52) انظر مهند مبيضين، مقابلة خاصة مع الدكتور عزمي السيد، مرجع سابق.

(53) المرجع نفسه.

العلاقة بالجماعات الإسلامية الأخرى

تتوافر الصوفية في الأردن كغيرها من التيارات الفكرية الإسلامية على فلسفة دينية خاصة بها؛ تميزها من غيرها، تشمل العقيدة، والتربية، والتنظيم ..إلخ، فكان من الطبيعي أن تتقاطع ببعض خيوط هذا التنظيم الفكري، أو ذاك، وتتفاصل معه في جوانب أخرى، فالتيارات الإسلامية العاملة في الأردن: المتصوفة، والأخوان المسلمون، وحزب التحرير، وجماعة التبليغ، والسلفية التقليدية، والسلفية الجهادية؛ كلها تقدم نفسها على أنها ممثلة للإسلام الصحيح، وقد يذوب الاختلاف الفكري أحياناً بين الصوفية وبعض الجماعات الإسلامية، وقد تتسع هوته مع جماعات أخرى كالسلفية والسلفية الجهادية؛ الغريم التقليدي للصوفية، إلا أن الاختلاف على الأسس السياسية بين التصوف وغيره قد يشكل بوناً شاسعاً مع جماعات كحزب التحرير والسلفية الجهادية.

وسنعرض في الآتي بشكل سريع إلى علاقة المتصوفة - في الأردن- بتلك الجماعات:

أولاً: الإخوان المسلمون: في المؤتمر الدوري الخامس بالسعودية، قرر الإمام حسن البنا الذي تصوف على الطريقة الحصافية، الفلسفة الدينية للإخوان المسلمين على أنها دعوة سلفية وطريقة

سنية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، وحقيقة صوفية، لأنهم يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخَلْق، والحب في الله، والارتباط على الخير[54]. فالحقل المعرفي المتقاطع بين المتصوفة والإخوان في هذه النقطة؛ أدى إلى نوع من التسامح بين التيارين في المجالات التي يختلفون فيها كالمجال السياسي، فالقيم الروحية والإنسانية ترقى بنظر الصوفي فوق السياسية وخلافاتها.

وعلى الرغم من أنه لم يسجل في الأردن أي صراع حقيقي يذكر بين الإخوان والصوفيين، إلا أنه في الأحداث الأخيرة التي شهدت مسيرات حاشدة للإخوان، بدأت تظهر بعض الأصوات الصوفية، كصوت الناشط الصوفي عيسى محارب العجارمة الذي يوجه انتقاداته اللاذعة صوب الإخوان من خلال تأييده لسياسات العرش[55].

ثانياً: حزب التحرير: مع أن حزب التحرير الإسلامي هو حزب سياسي بامتياز، على النقيض من المعتقد الصوفي بالسياسة، إلا أنه لم تسجَّل أية نقاط ساخنة بين الطرفين في الأردن إلا في سياقات النقد الموضوعي الضمني العام في الصالونات الصوفية أو في منشورات

(54) مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الدعوة 2002، ص170.

(55) للمزيد حول مقالات الكاتب عيسى العجارمة انظر موقع الوكالة الإخبارية الخاصة زاد الأردن، على الرابط التالي:
www.jordazad.com .

الحزب ضمن مفاهيم السياسة الحزبية الرافضة للأحزاب والتيارات المتعاونة مع حكوماتها[56]. كما أغنى عن الصدامية بينهما علنية الممارسة الصوفية التي تتسامح معها الدولة، وبين سرية العمل في حزب التحرير المحظور من قبل الدولة، لتبقى الأمور في المستوى النظري فقط.

ثالثاً: جماعة التبليغ: بقربها من الطرق الصوفية عقيدة ومسلكاً، لم تتقاطع الصوفية في الأردن مع أية جماعة إسلامية أخرى مثلما تقاطعت مع جماعة التبليغ، ولذلك يمكن القول: إن العلاقة بين الصوفية والتبليغيين هي علاقة تآخٍ وتعاون، وقد شهدت شخصياً العديد من الشخصيات الصوفية تخرج مع الدعوة التبليغية، كما شهدت العديد من المساجد والزوايا التي تفتح أبوابها للوعظ التبليغي، مما يدل على أن العلاقة بينهما علاقة إيمانية مسترخية، سيما أن الفريقين لا يشتركان في العمل السياسي ولا يهتمان لأمره كثيراً.

رابعاً: السلفية التقليدية: تعتبر السلفية التقليدية الغريم التقليدي للمتصوفة في الأردن، وتقف على قطيعة معرفية ودينية شبه شاملة معها[57]، وقد عزز هذه القطيعة فتاوى الشيخ الألباني،

(56) على سبيل المثال انظر توصيفات مجلة الوعي التابعة لحزب التحرير للصوفية وغيرهم، ممن يسمونهم أحزاباً متضامنة مع النظام، محمد عبد الحفيظ، عدد283 آب 2010.

(57) لهذا الغرض انظر النشرات التي لا تعد ولا تحصى التي تحمل نقد السلفيين للتصوف، وانظر كتب ورسائل

شيخ السلفية التقليدية ضد التصوف والصوفية، ورسم الخط الديني الموازي للتصوف، الأسبقِ حضوراً في الأردن[58]، وعلى الرغم من أن الصوفية والسلفية التقليدية تتقاطعان ببعضهما بعضاً في منهج التغيير والإصلاح باستهداف القواعد الجماهيرية وصولاً إلى الغاية السياسية بقيام الدولة الإسلامية، وترفضان التغيير من رأس الهرم كما هو الحال وَحزبَ التحرير والسلفية الجهادية، وتستخدمان ألفاظاً متشابهة عناوينَ لمنهج التغيير مثل مناداة الصوفية على قاعدة «التخلية والتحلية» ، أو «التربية والتصفية» عند التقليديين، إلا أنهما لا يتفقان مع بعضهما في اعتبار منهج الإصلاح، ابتداء بالاعتقاد وانتهاء بالتربية والسلوك وإعداد الجيل.

خامساً:السلفية الجهادية: من خلال تركيزها على التغيير من رأس الهرم السياسي مباشرة؛ واستخدامها العنف وسيلةً للتغيير وتوجيه نقدها، ومحاربتها لكل الشرائح الإسلامية التي لا تتفق ورؤيتَها ومنهجها، استناداً إلى منهجَي: الإيمان والكفر، والولاء والبراء[59]،

حسن السقاف التي نسف فيها فكر الألباني والتقليديين، يتقدمها كتاب تناقضات الألباني الواضحات فيما وقع له في تصحيح الأحاديث وتضعيفها من أخطاء وغلطات، دار الإمام النووي 1992 ، وانظر مناظرات وكتب سعيد فودة الناشط الصوفي الأشعري على موقع الأصلين الإلكتروني على الرابط التالي:
aslein.net/forum.php?.

(58) انظر فتاوى وكتب الألباني على الموسوعة الإلكترونية الشاملة.

(59) للمزيد حول معتقدات السلفية الجهادية، انظر مروان شحادة «تحولات الخطاب السلفي، الحركات الجهادية حالة دراسة 190-2007، العربية للأبحاث والنشر2010.

فإن علاقتها بالتصوف والصوفية علاقة قطيعة تامية، وهو ما يؤكده الدكتور العايدي في حديثه عن هذا الموضوع، ويزيد: إن الصوفية ورجالها قد ساهمت بشكل كبير في انحسار السلفية الجهادية في الأردن، بعد أن كانوا يلقون قبولاً في الأوساط الشعبية العامة[60]. ويؤكد ماذهب إليه العايدي التراجع الواسع والكبير لشعبية السلفية الجهادية بعد تفجيرات فنادق عمان في العام 2005 التي قام بها الزرقاوي. ومما يزيد من حالة الافتراق بين الصوفيين والجهاديين ما يعتبره الجهاديون عمالة الصوفيين للأمريكيين اتكائاً على ما أوضحه تقرير مؤسسة راند الشهير عام 2003 الذي يظهر توجهات أمريكية وغربية لاستقطاب الإسلام المعتدل بعامة والصوفية بخاصة في مواجهة القاعدة والجهاديين.

الصوفيون واللعبة السياسية في الأردن

على عكس مثيلاتها في مصر والمغرب وبعض الدول العربية والإسلامية الأخرى، ما زالت بنى التصوف السياسي في الأردن ضحلة ولا تتجاوز البنى التقليدية التي قامت عليها منذ تأسيس الإمارة، وهي الابتعاد عن السياسة ومجاريها ومتاعبها من أجل التفرد للهدف التاريخي الذي قامت علية الصوفية وهو «عبادة الله».

(60) انظر مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العايدي مرجع سابق.

وينظر أغلب شيوخ الطرق الصوفية في الأردن إلى النظام بإيجابية، وتتلخص رؤيتهم للنظام الملكي باعتباره شرعياً، وذلك بسبب انتماء العائلة الحاكمة إلى النسب الهاشمي النبوي. وهذا ما يؤكده ويعلنه رموز التصوف في الأردن من أمثال الشيخ أحمد الردايدة الذي يقول: «يكفينا فخراً أننا نعيش في هذه البلاد بأمان، وأن الهاشميين يتقبلون الرأي والرأي الآخر». ويقول آخر وهو الشيخ عبدالفتاح الجنيدي: إن علاقتنا بالحاكم قائمة على حديث: «الحاكم ظل الله في أرضه... فاصبروا حتى يأتي الله بأمره». ويقول عمر الصرفندي، وهو من مشايخ الطريقة الرفاعية المعروفين: «نحب النظام الأردني لأن الملك من آل بيت النبي، صلى الله عليه وسلم، الذي حض الكتاب والسنة على حبهم»، ويشدد آخر وهو ناصر الدين الخطيب على مبدأ الطاعة والمناصحة، ولا يبعد حازم أبو غزالة عن هذا النهج بقوله: «نحترم النظام ولا نتعرض للتضييق من الأجهزة الأمنية ويكفينا أننا نحترمهم ويحترموننا»[61].

وعلى الرغم من الامتناع السياسي العام عند متصوفة الأردن إلا أنهم في المستوى الرسمي شغلوا العديد من المناصب الدينية والقضائية «فأول مفتٍ عام للملكة الأردنية كان الصوفي الشيخ حمزة العربي، الذي تم تعيينه بإرادة ملكية العام 1941، وقد توالى على هذا

(61) أنظر حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص159 - 160.

المنصب شيوخ ورجال تصوف كالشيخ محمد فال الشنقيطي، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ عبد الله القلقيلي، والشيخ محمد عادل الشريف، والشيخ الدكتور نوح علي سلمان القضاة، وكذلك هيمن التوجه الصوفي على مؤسسة الإفتاء داخل المؤسسة العسكرية، فقد تولى الشيخ عبد الله العزب منصب مفتي القوات المسلحة ،وهو أحد تلاميذ الشيخ أحمد الدباغ الصوفي المعروف، وقد تولى نوح القضاة هذا المنصب بعد العزب، وينتمي أغلب من تولى منصب قاضي القضاة، إلى الصوفية منذ تأسيسه عام 1921[62].

أما في الحياة السياسية البرلمانية، فقد شارك الصوفيون ناخبين ومنتخبين لأول مرة في العام 1989 بعد أن عادت الحياة النيابية إلى البلاد بعد انقطاع كبير، فقد قطعت هذه الانتخابات الشك باليقين حول الشعبية الكاسحة للإسلاميين عموماً، ولجماعة الإخوان خصوصاً، إذ تمكن الإخوان الذين خاضوا الانتخابات بقائمة موحدة تحت شعار (الإسلام هو الحل) من تحقيق 22 مقعداً من أصل 80، وحصل عدد من الإسلاميين المستقلين على قرابة أربعة مقاعد[63]. كان من بينهم المهندس ليث شبيلات وزميله الشيخ يعقوب قرش[64]،

(62) انظر المرجع نفسه ص149-150.

(63) محمد أبو رمان، الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية، نكسة سياسية عابرة أم تآكل في الجماهيرية، مؤسسة فريدرش ايبرت 2007، ص18.

(64) إبراهيم غرايبة، الحركة الإسلامية في الأردن والانتخابات النيابية ، الجزيرة نت.

وهما من تلاميذ الصوفي الشيخ حازم أبو غزالة، وفي العام 1992 سُجن ليث شبيلات وصديقه يعقوب قرش بتهمة تأسيس تنظيم مسلح باسم «النفير الإسلامي»، ثم خرجا من السجن بعفو ملكي، ليغادر قرش إلى الأراضي الفلسطينية، بينما عاود شبيلات السجن العديد من المرات بتهمة «إطالة اللسان على العائلة المالكة»[65].

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، شهد الوضع الصوفي العالمي تحوله الجديد ونشاطه غير المعتاد، عندما تداولته بعض مراكز الأبحاث والدراسات الأمريكية على أنه أحد البدائل المهمة ضد السلفيات الإسلامية، فقد كانت مؤسسة راند الأمريكية البحثية الشهيرة والواسعة النفوذ قد أصدرت في العام 2003 دراستها الخطيرة المعنونة بـ «الإسلام المدني الديمقراطي» ، ثم عادت راند وأصدرت دراسة جديدة عن التصوف في العام 2007 بعنوان «شبكات إسلامية معتدلة» وثالثة في العام 2009 بعنوان«الإسلام الراديكالي في شرق أفريقيا» وفي العام 2005 أصدر معهد الولايات المتحدة للسلام، دراسة تطرق فيها إلى التصوف بعنوان «الإسلام السياسي في أفريقيا جنوب الصحراء» وفي العام 2007 أصدرت مؤسسة كارنيجي الأمريكية

---

www.aljazeera.net .

(65) للمزيد حول هذا الموضوع وعن حياة ليث شبيلات، انظر الموقع الرسمي للمعارض الأردني ليث شبيلات على الرابط التالي:

wwwshubeilat.com.

الشهيرة دراسة بعنوان «الصوفية في آسيا الوسطى»، ودراسة أخرى أعدها مركز نيكسون للدراسات عام 2004 بعنوان «فهم الصوفية ودورها المحتمل في سياسة الولايات المتحدة الأمريكية»، وصدر العديد من الكتب والمقالات التي تناقش هذا الموضوع[66].

بالعودة إلى الأردن، وعلى هامش هذا الاستقطاب الأمريكي والعالمي للتصوف فقد رفعت الإصلاحية الصوفية من سقفها السياسي العلني.

ولعل هذا ما يعبر عنه شيخ الإصلاحية الصوفية بالأردن الدكتور محمد العايدي بالقول: «لا يرى الصوفية أن المشاركات السياسية تخالف المنهج الصوفي، بل لا يمنعون أتباعهم من المشاركات السياسية وإن كانوا يفضلون أن لا يلجوا بأنفسهم، معتركَ الحياة السياسية[67]»، وهذا ما يفتح بتقديري آفاقاً جديدة غير تقليدية للتصوف في المستقبل، للدخول في اللعبة السياسية، سيما والمملكة اليوم على أهبة الاستعداد للخروج بتعديلات على نظام الانتخابات، المتوقع منها أن تلغي قانون الصوت الواحد، ما قد يعيد سيطرة الإسلاميين على البرلمان من جديد، وهو ما قد يعيد مشهد انتخابات العام 1989 الشهيرة، ذلك

---

(66) انظر السيد زهرة، أميركا والحرب على جبهة الصوفية، جريدة الخليج الإماراتية، نشر بتاريخ 2010/3/20.

(67) مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العايدي مرجع سابق.

بموازاة الربيع العربي الذي قد يفتح شهية الإسلاميين أيضاً بشكل أكبر إلى السلطة.

منزلة السياسة لدى الطرق والتيارات الصوفية في لبنان

محمود حيدر(*)

يعتبر الأردن بيئة صوفية بامتياز، لما تمتع به من خصوصية جيودينية مركزية في العالم الإسلامي القديم، فقد كان التصوف الإسلامي يسجل حضوره القوي منذ أيام الدولتين الأيوبية والمملوكية. وعندما كانت إمارة شرق الأردن تحت المظلة الدينية العثمانية، تعمق هذا اللون الديني في الوجدان المجتمعي الأردني، حيث كان الأردن بمنزلة نقطة تقاطع وجسر عبور لهذا اللون، وهو ما تؤكده الآثار المعمارية الصوفية المختلفة.

(*) باحث في مركز دلتا للأبحاث المعمقة – بيروت.

لعل من أبرز الملحوظات التي تظهر في سياق البحث أن التصوف في لبنان هو امتداد للظاهرة التي شهدتها المجتمعات الدينية الإسلامية. ذلك أن الحديث عن الطرق الصوفية في لبنان، لجهة نشوئها وتطورها والشروط التي حكمت تجاربها، ولا سيما منها السياسية والاجتماعية، لا ينفصل البتة عن الجغرافيا المعرفية والدينية التي تتسع لتشمل مجمل أقطار بلاد الشام.

ولأن ولادة التصوف تعود إلى حقب سبقت التقسيم التاريخي الكولونيالي بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، فقد كان بديهياً أن يحكم تلك الولادة مسار تواصلي يتجاوز حدود الأوطان الناشئة.

ولسوف يتبيّن لنا، لو عرضنا إلى ظاهرة التصوف في البلاد الإسلامية مشرقها ومغربها، إنها تعود الى مصدر واحد وهو الأخذ عن الرسول (ص) وأهل بيته وصحابته، علوم التوحيد، وبيانات الوحي، وحقائق الشريعة. أما الاختلاف في ما بينها و التعددية التي تنتظم سلوكها و تقنيات أدائها، فذلك ما ينبني على جدلية الوحدة والكثرة في معرفة الصلة بين الحق والخلق، حيث الوحدة عند العرفاء هي عين الكثرة، والكثرة في عقيدتهم هي عين الوحدة. ومثل هذه الجدلية تؤلف رائزاً يثري الفضاء المعرفي لدى الساعين الى بلوغ الحقائق الإلهية من خلال الالتزام بأحكام الشرع والمجاهدات في آداب السير والسلوك.

فالطريق الى الحق عند العرفاء من الصوفية، هو الأخذ بالسيرة المؤيّدة بالصراط، والمسدّدة بأوامر الوحي ونواهيه. لذا يقال: إن طريقة الرجل هي مذهبه في القول والعمل. وفي الإصطلاح أن الطريق هو المنهج الذي يعتمده هذا العارف أو ذاك في التزكية والتربية والأذكار والأوراد وصولاً الى معرفة الله، لذا رأينا كيف يُنسب هذا المنهج إليه ويُعرف باسمه. وهو ما سيظهر لدينا عندما يقال: هذه الطريقة الشاذلية، وهذه القادرية، وهذه الرفاعية، وهذه الأكبرية، وهذه النقشبندية، وهذه المولوية إلخ، وذلك تبعاً لهويتها وانتساباً إلى مؤسسيها من العرفاء. وفي القرآن الكريم ما يشير إلى معنى الطريق بقوله تعالى: ﴿وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً﴾ (الجن ، الآية 16) .

و لنا أن نشير على الجملة، إلى أن الطرق التي يتّبعها الشيوخ، في تربية طلاّبهم ومريديهم، تختلف باختلاف مشاربهم وأذواقهم الروحية، وكذلك باختلاف البيئة الاجتماعية التي يظهرون فيها. فقد يسلك بعض المشايخ طريق الشدة في تربية المريدين فيأخذونهم بالمجاهدات ككثرة الصيام والسهر والخلوة واعتزال الناس وكثرة الذكر والتفكّر. وقد يسلك بعضهم الآخر، طريقة اللين في تربية المريدين فيأمرونهم بممارسة شيء من الصيام وقيام مقدار من الليل، ولكن لا يلزمونهم بالخلوة والابتعاد عن الناس إلا قليلاً. ومن الأولياء

أيضاً من يتّخذ طريقة وسطى بين الشدّة واللين في تربية المريدين. وكل هذه الأساليب لا تخرج عند أكابرهم عن كتاب الله وسنة رسوله، بل هي من باب الاجتهاد. ولذلك يقولون: لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق.

في هذا السياق وجدنا أن نسلّط الضوء على الطرق والتيارات الصوفية الناشطة في لبنان، وخصوصاً في العاصمة بيروت وطرابلس وصيدا فضلاً عن بعض قرى منطقة عكار في الشمال الشرقي للبنان. وهذه الطرق التي سوف يضيء عليها هذا البحث، هي: المولوية، والقادرية، والبدوية، والشاذلية، والبرهانية ، والنقشبندية ، والدندراوية، وصولاً إلى الرفاعية التي تتّخذها جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية المسمى أعضاؤها بـ (الأحباش) طريقة صوفية لها .

لكن الوجه الأكثر مدعاة للعناية في هذا الصدد؛ هو المنحى السياسي الأيديولوجي الذي تتخذه بعض التيارات والطرق الصوفية في سياق فاعلياتها الاجتماعية والثقافية. وهو ما يمنح الظاهرة سمة تاريخية مخصوصة بقطع النظر عن ضروب تمثّلها للسياسة في مقام الممارسة.

فلئن كانت السياسة لا تنفصل في جوهرها عن التكليف الإلهي للعابد السالك التزاماً بقوله تعالى ﴿وقُل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ .. فإن العمل السياسي هو مدار اختلاف وتباين

بين أتباع الطرق الصوفية في لبنان، وذلك لأسباب تتعلّق بخصوصية البيئة الدينية والطائفية والمذهبية المتعددة. وهو ما سنلاحظه عندما نعرض إلى سيرة هذه الطرق على وجه الإجمال.

الصوفية والسياسة عند المؤسسين

مثل الفهم المعمّق للعلاقة بين التصوّف والسياسة لم يصل في الواقع إلى الحالة التي يصبح فيها ظاهرة اجتماعية، سياسية، جماهيرية، فقد اقتصر الأمر على مواقف المؤسسين من كبار مشايخ الصوفية. ولعل رؤية إجمالية للمواقف التي نقلت عن هؤلاء، سوف تستجلي الأطروحة الذهبية في النظر إلى السياسة والتعامل معها بما هي السفر الأخير والمرتبة العليا في رحلة المتصوّف. ومع ذلك لا نقع على تصريح واضح في هذا الشأن حتى لدى أكابر المتصوفة. وسنرى كيف أن مقاربة السياسة عندهم وردت على سبيل التورية والاستبطان في فضاء الأخلاق العملية والدروس العقَدية، وآداب السير والسلوك. وتبعاً لذلك بيّن أقطاب الصوفية أن مراعاة الشرع هو شرط أساسٌ في نظامهم الصوفي، ويعلنون في كل مناسبة أن تصوفهم مقيّد بالكتاب والسنة، وأنه ليس هناك من تناقض بين الشريعة والحقيقة. فإن كانت الشريعة تهتم بأعمال الجوارح من الطهارة والصلاة والزكاة و ... فإن الحقيقة تحض على الخشوع والصفاء وإخلاص النية وفي القيام بالعبادات.

فالجنيد الذي يعتبر إمام الطائفتين (الفقهاء والصوفية) يقول: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر (التصوف)، لأن عملنا هذا مقيّدٌ بالكتاب والسنة».

ومؤسس القادرية الجيلاني كان من أعظم المعارضين لكل تصوف لا يتفق والكتابَ والسنةَ ويحكّمهما في جميع الأمور والأحوال، كما أنه كان من دعاة إخضاع الطريقة للشريعة لمّا رأى أن: «كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة، والطريق الى الحق لا يُحصَّل إلاّ بجناحي الكتاب والسنة»[1].

ومن باب التمسّك بالحدود الشرعية انطلق الجيلاني يهاجم المنحرفين، الذين يدّعون التصوّف ، وهم موجودون في كل عصر ، فيعلنون للملأ أنهم وصلوا إلى مرحلة لم يصل إليها غيرهم، لذلك لا يمكن أن تطبق عليهم قواعد الشرع وفروضه فجاء رد الجيلاني حاسماً في هذا الموضوع، لا سيما أن بعض هؤلاء قد استباح المحرمات وأقبل على المخالفات بحجة أن قلوبهم صالحة ونياتهم طيبة، وأنهم من أهل الباطن[2].

أما مؤسس الرفاعية العارف بالله الشيخ أحمد الرفاعي فيقول:

(1) محمد درنيقة – الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس –دار الإنشاء– طرابلس 1984- ص 49.

(2) راجع :عبدالقادرالجيلاني – الفتح الرباني- القاهرة – 1318هـ– ص 33.

«من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنة لم يثبت عندنا في ديوان الرجال (الصوفية)». وقد حارب الرفاعي العادات الدخيلة في الطريق والتي أدخلتها جماعة من المتصوفة. فهو يرى بأنه لا بأس بهذه العادات إذا تمكن الشيخ بواسطتها من اقتياد النفوس المتعلقة بغرائب العادات، وعندما تتطهّر نفوس المريدين يخرجون من قيود العادات إلى إطلاق الشرع. و ثمة حادثة يذكرها المؤرخون تفصح عن موقف الرفاعي من السياسة والسلطة. فقد أرسل إليه الخليفة العباسي المستنجد بالله (510-566هـ/1116-1170م) يسأله النصيحة، وذلك بعد أن سمع بزهد الرفاعي وتقواه. فأمره الرفاعي بتنفيذ أحكام القرآن واتباع الرسول والإكثار من طاعة الله. وحذّره من مغبة الابتعاد عن الشرع وذكّره بمن باد من الملوك والخلفاء. وهو ما يؤكد ما ذهب إليه المؤسسون في كون السياسة إنما هي حصيلة مسار أخلاقي مسدد بالشرع وغايته بلوغ المدينة الفاضلة أو الدولة المعصومة.

ولقد دأب الرفاعي على تسليط الأضواء على فئة في زمانه، انتسبت إلى التصوف ليكشف زيف ادعاءاتها ويعزلها عن العارفين ويعريها على حقيقتها ليحذّر المسلمين منها، فحمل حملة عنيفة على هؤلاء الذين تجاوزوا حدود الشريعة وتخطّوا معاني القرآن، إذ حاول هؤلاء التفرقة بين الدين والتصوف زاعمين أنهم أهل باطن وأن الدين لأهل الظاهر، وأن لكل منهما طريقاً خاصاً به. فكان الرفاعي يعتبر أن

الدين يجمع باطنه لبّ ظاهره، وظاهره ظرف باطنه، ولولا الظاهر لما كان الباطن ولما صح. فالقلب، الذي هو نور الجسد، لا يقوم من دونه ولولا الجسد لفسد القلب. وذلك ما يترجم مفهوم الجميع والوحدة في فقه التصوف. حيث لا مجال للفصل والتفرقة بين ظاهرة الشرع وحقائقه الباطنة(3).

أما أبو الحسن الشاذلي فقد كان مثال المسلم الملتزم أوامرَ الشرع ونواهيه. وهو لم يدخل طريق الصوفية، ولم يؤسس طريقة خاصة به، إلا بعد أن حمل لواء المناظرة في العلوم الظاهرة، وبعد أن حاز علوم الشريعة، فكان أن وصّى اتباعه بأداء الفرائض واجتناب المحارم. ومن أتاه يسأله النصيحة يوضح له أنه لا يملك القدرة على فرض شيء أو منع شيء لأنه ليس برسول، فالفرائض معلومة والمعاصي مشهورة. فليس على السائل الا التزام جانب الشرع من حيث الأوامر والنواهي. وفي ذلك يقول: «إذا رأيت رجلاً يدعي حالاً، مع أنه يخرجه عن أمر الشرع فلا تقربن منه. ومن دعا إلى الله بغير ما دعا به الرسول فهو بدعي» . وقد شرب أحد أبنائه الخمر مرة، فالتقطه أحد تلامذة أبي الحسن، في مدينة الإسكندرية، وأقام عليه الحد في الخمر، وأبو الحسن الشاذلي ينظر فرحاً مستبشراً، لأن هناك من تلامذته من يسارع إلى تطبيق الشرع وحدوده حتى على أقرب الناس إليه. وكان

(3) الرفاعي، المصدر نفسه –ص 85.

الشاذلي يحذر أتباعه من القول بالحلول أو الاتحاد أو الشك المطلق ... ويعتبر أن شطحات بعض الصوفيين دخيلة على الإسلام، ولا ينجو منها إلا من تمسك بنصوص القرآن وسنة الرسول. يقول الشاذلي: «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة»(4).

وكذلك الشيخ خالد ذو الجناحين النقشبندي (ت1242هـ/1826م) يوصي أتباعه النقشبندية: «أما بعد، فأوصيكم وآمركم بالتأكيد الأكيد بشدّة التمسك بالسنة السنية، والإعراض عن الرسوم الجاهلية، والبدع الردية، وعدم الاغترار بالشطحات الصوفية».

ولئن حرص أقطاب الطرق على مراعاة جانب الشرع، فذلك للحد من انحلال البلاد سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، لكن انحراف بعض المشايخ، وانتساب الادعياء والجهال، وقلما يخلو عصر منهم، إلى الحركة الصوفية، أدى إلى انحراف كثير من الصوفية عن التزام أوامر الشرع، وإلى إدخال طقوس وأعمال على أنها من الدين وهو منها

(4) محمد درنيقة، مصدر سبق ذكره، ص 49 – نقلاً عن محمود المغربي، تحفة السالكين، القاهرة 1370هـ– ص 9.

براء، فاصبحوا عرضة لنقد العقلاء وسخرية المجتمع[5].

جغرافية التصوف اللبناني

إذا كان لنا أن نتعرّف إلى أمكنة انتشار الطرق الصوفية في لبنان، فستظهر منطقة الشمال، ولا سيما مدينة طرابلس وضواحيها حقلاً خصيباً لولادة هذه الطرق ونموها، ثم تمددها إلى سائر المدن والمناطق الإسلامية الأخرى في بيروت وصيدا على وجه الخصوص. ذلك يعود الى المزية التاريخية والجغرافية والدينية لعاصمة الشمال اللبناني، إن لجهة اتصالها بالحدود مع سوريا وقربها من تركيا أو لجهة موقعها على ساحل البحر الأبيض المتوسط حيث استقبلت موجات الوافدين من العلماء والمتصوفة من بلاد المغرب العربي.

ولقد برز دور المدينة بصورة لافتة مع الفتح العربي الذي شكّل مدخلاً لإطلاق حركة علمية واقتصادية واسعة النطاق، حيث اتّسع ميناؤها البحري لنحو ألف سفينة كما يذكر اليعقوبي ثمّ جاءها المسلمون من أفريقيا الشمالية (المغرب تونس – الجزائر) وأقاموا فيها، وساهموا في تشييد الجوامع والتكايا والمدارس الدينية. وفي القرن العاشر الميلادي – الرابع الهجري أنشأ بنو عمار مكتبات علمية ضخمة، حيث تحوّلت طرابلس الى قِبلة يحج إليها العلماء من كل أنحاء

(5) المصدر نفسه، ص 50.

العالم الإسلامي.

و بحكم جغرافيتها و خاصيتها الديموغرافية مرّت المدن اللبنانية الإسلامية الأساس: بيروت وصيدا وطرابلس، بتحوّلات هائلة في تكوينها الاجتماعي والديني والسياسي. وكان للحركة الصوفية فيها الحضور البيّن، حيث منحها مثل هذا الحضور طابعاً مميزاً ضاعف من فرادة هويتها على مدى قرون خلت.

و قد حافظت الطرق الصوفية في مناطق انتشارها على خصوصية هويتها الدينية والاجتماعية، من دون أن تنخرط فعلياً وعلناً في الاحتدامات والفتن الداخلية، سواء تلك التي حصلت قديماً في الحروب الطائفية بين المسيحيين والمسلمين في العام1860. وما تلاها من تداعيات وانقسامات، أو في المراحل المتأخرة عندما دخل لبنان حربه الأهلية المديدة في العام 1975. سوى أن تركيز هذه الفرق على الجوانب الأخلاقية والسلوكية سوف يسهم إلى حدٍّ بعيد في تلطيف العصبيات والممارسات العنيفة، وخصوصاً داخل البيئات الاجتماعية الإسلامية التي شهدت في الثمانينيات من القرن المنصرم، نزاعات محلية دموية بين حركة التوحيد الإسلامي وخصومها في أحياء طرابلس الداخلية والقُرى المحيطة بها.

من هنا، أمكن لنا القول بادئ ذي بدء: إن الطرق الصوفية

في لبنان لم تقارب العمل السياسي الذي كان يشهد احتدامات عنيفة على مدار الحقب التاريخية المتعاقبة، إلا من باب التنمية الثقافية والاجتماعية والتربوية، وذلك ما سنلاحظه من خلال المعطيات التاريخية التالية[6]:

– لم يكتف الصوفية بعلم العقائد الإيمانية، بل انتقلوا إلى الاشتراط بها؛ فانطلقوا إلى السمو بقيمة النفس الإنسانية، والاعتراف بجلال خطرها في الوجود و فتحوا أبواب الاجتهاد لا سيما في تفسير القرآن والحديث. وقد تجلى ذلك في تفسير أبي المحاسن القاوقجي و تفسير محمد الحسيني وهما من مشايخ الصوفية البارزين في مدينة طرابلس وشمال لبنان.

– كان للطرق الصوفية أثر مهم في نشر الدعوة الإسلامية، فقد أسلم على أيدي مشايخ الطرق عدد من أهالي المدينة وجوارها، وعاد الى حظيرة الدين عدد كبير من المنحرفين والمبتعدين... فأصبحت المساجد عامرة بالمصلين والمعتكفين، وكثر في زوايا الصوفية عدد التائبين.

– كان للطرق الصوفية دور مهم في الحياة الشعبية، حيث

(6) محمد درنيقة – الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس – دار الإنشاء للصحافة والنشر – طرابلس –لبنان – الطبعة الأولى 1984 – ص 310.

يتجلى هذا الدور في إقامة حلقات الذكر التي كانت تشهد إقبالاً شعبياً لافتاً. الأمر الذي مكّن المشايخ من القيام بدور هام في تعبئة الرأي العام، فلم يكن أحد من مسلمي المدينة ليتجاسر على الإفطار علناً في شهر الصيام، ولم يذكر أن مسلماً باع الخمر في متجره، و يذكر في هذا السياق، أن من أسباب ثورة الطرابلسيين على إبراهيم باشا المصري إباحته شرب الخمور، الأمر الذي أثار حفيظة الشيوخ وبالتالي تحريض الطرابلسيين على الثورة.

– كان لمشايخ الطرق دور مهم في حل المشاكل التي تنشأ بين الأهالي، كما كانوا واسطة بينهم وبين الحكومات المتعاقبة، فأسهموا في تخفيف الظلم عن الرعية وعن المضطهدين، فكانت الزاوية ملجأ للضعيف والمضطهد، وملاذاً للفقير والجائع، يجد فيها كل منهم ما يحتاجه، ويجد في شيخها الأب العطوف والموجّه والمرشد للخير. وكان مشايخ الطرق يجمعون ما يجود به الأغنياء ويوزعون ذلك على الفقراء والمحتاجين. وقد حثَّ المشايخُ مريديهم على خدمة المرضى والفقراء ... فكان لذلك كله أبلغ الاثر في تخفيف الويلات والمصائب التي حلّت بالمدينة.

– وفي ميدان الأخلاق، كان للطرق الصوفية أثر مهم؛ ذلك أن كل تعاليم الصوفية وإرشادهم ينصب على إصلاح القلوب والإقبال

على الأعمال الصالحة، فالصوفي الحقيقي، حين لا يفكر إلا في إعداد النفس ليوم الحساب، يخشى الله دائماً في كل قول وعمل. وشعوره بعظمة الرب يدفعه إلى الخوف من الكبائر والصغائر، والرغبة في التقرب إلى الله بصالح الأعمال. أضف إلى ذلك الآداب التي يتحلى بها الصوفي حتى يصل إلى مرحلة صقل النفس وتطهير القلب وتربية الوجدان.

وقد ترك صوفية طرابلس آثاراً أدبية في الشعر والنثر، تحدثوا فيها عن أفكارهم وطرقهم ومجاهداتهم وأدعيتهم...

كان للطرق الصوفية، وعلى الأخص المولوية أثر في فنّي الموسيقى والغناء، لأن هذه الطرق تعطي أهمية لهذين الفنين في تربية الذوق وتهذيب الطباع، فمجالس الذكر كانت بمنزلة مدارس شعبية لتخريج المغنين والموسيقيين.

لكن على الرغم من كل هذه المعطيات فإن حركة التصوف في شمال لبنان أخذت تشهد اليوم تقهقراً، وذلك لأسباب مختلفة منها: عزوف المتصوفة عن مواكبة نتاج العقل الحديث، فأصبحوا عاجزين عن قبول أي إلهام جديد.

ثم طغيان العنصر المادي في العلاقات الإنسانية. و انتشار

التعليم بمختلف أنواعه ومراحله وعلى نطاق واسع.

و كذلك انتشار وسائل الإعلام وقيامها بالإرشاد والتوجيه. هذا بالإضافة إلى عدم اهتمام الفقهاء وأئمة المساجد بالطرق الصوفية، وتحويل أوقاف الزوايا إلى دائرة الأوقاف الإسلامية في الشمال. كل ذلك أدى إلى هجر كثير من الزوايا وإغلاقها، لأن هذا التحويل حرم الزوايا من المورد المالي الضروري لاستمرارها وقيامها بدورها.

وعلى الرغم من هذا التقهقر، فإن بعض المشايخ لا يزالون يمارسون التربية والتسليك التي كان يسير عليها مشاهير الصوفية، ما أسهم في ترميم الاختلالات التربوية والأخلاقية في البيئات الإسلامية المختلفة.[7]

الطرق الصوفية اللبنانية - سير ذاتية

تبعاً لجغرافية الانتشار المشار إليها، سوف نعرض - في ما يلي- إلى السيرة الإجمالية للطرق والتيارات الصوفية، متّخذين من مناطق لبنان الشمالي، وخصوصاً عاصمته طرابلس نموذجاً لحكاياتها التاريخية.

---

(7) م:درنيقة – المصدر نفسه – ص 311.

الطريقة النقشبندية

لهذه الطريقة حضور لافت في لبنان ولا سيما في بيروت وطرابلس. حيث كان لمشايخها ومريديها أدوارٌ مميزة، إن لجهة حركة التأليف في مجال التفسير والحديث والأخلاق، أو في المجال الاجتماعي والثقافي. ولعل المزية الأساس لهذه الطريقة هي سعة انتشارها في العالم الاسلامي. الأمر الذي منح أتباعها في لبنان حضوراً موازياً على مدى أجيال متعاقبة.

قد تكون النقشبندية الطريقة الصوفية الأكثر اتصالاً بالعمل السياسي من نظيراتها. ولعل في التجربة التاريخية التركية حيث نشأت وانتشرت، ما يضيء هذا الجانب من سيرتها. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أن جماعة إسكندر باشا- وهي من أشهر فرق النقشبندية في تركيا- قد لعبت دوراً وازناً في تأسيس حزب النظام الوطني سنة 1970م، وحزب الإنقاذ الوطني سنة 1972، اللذين أشرف على تأسيسهما رئيس الوزراء التركي السابق نجم الدين أربكان، كما أن رئيس حزب الفضيلة الذي تأسس بعد حظر حزب الرفاه سنة 1997 رجائي قوطان يتمتع بعلاقات متينة مع أهل الطريقة النقشبندية، حيث ترأس جمعيات أوقاف أكيول التابعة للجماعة.

لقد تم توظيف النقشبندية سياسياً من قبل الحكومات التركية

لتمرير كثير من المخططات السياسية، وتم استغلالهم أيضاً من قبل حكومة تركمنستان، وحالياً تعد شخصية مثل هشام قباني النقشبندي من أهم مروّجي نظرية المحافظين الاميركيين الجدد في ما اصطلح على تسميته بـ «الإسلام المعتدل».

وقد كان للشيخ شامل في الشيشان جهود بيّنة في الجهاد ضد الروس، وفي العراق أعلن مؤخراً عن جيش رجال الطريقة النقشبندية حيث تختلف في شأنه الآراء بين من يرى فيه لعبة بعثية، ومن يعده لعبة صوفية لاحتلال موقع سياسي، فيما بعضهم ينظر إليه بوصفه تنظيماً لا طائل منه في التأثير في المجتمع الديني والسياسي في البلاد.

أول لبناني اشتهر بهذه الطريقة هو الشيخ إبراهيم الميقاتي، الذي ولد في طرابلس وتلقى فيها علومه على أيدي علماء المدينة. وقد التقى به الشيخ عبد الغني النابلسي النقشبندي (1144ت/1731م) إبان رحلته إلى طرابلس عام 1112هـ/1700م. وجرت بينهما أبحاث صوفية ومطارحات أدبية. ويذكر أنه كانت للشيخ إبراهيم خلوة في المسجد المنصوري الكبير يقيم فيها الختم النقشبندي كل ليلة. وهكذا فإن النقشبندية كانت معروفة في طرابلس قبل ذلك التاريخ بكثير. وبعد أن ظهر خالد ضياء الدين، الشهير بذي الجناحين، في الشام استقطب جماهير الصوفية. فانطلق بعض صوفية طرابلس نحو

دمشق يتتلمذون على يديه، ويسلكون طريقته، ثم يعودون إلى مدينتهم يسهمون في نشر النقشبندية. ومن هؤلاء:

أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسي (ت 1275هـ/1858م): رحل إلى دمشق بعد حلول الشيخ خالد فيها. وسلك على يديه الطريقة، ونال الخلافة المطلقة والإذن بالإرشاد. لقب الشيخ أحمد بقطب السواحل الشامية، وكان يقيم حلقات الذكر النقشبندي في جامع الدبها (الدبا). حتى وفاته عام 1275هـ/1858م. ودفن بالمسجد المذكور بالقرب من حائطه القبلي.

ومن أشهر الذين سلكوا النقشبندية على يديه ونالوا الإجازة فيها:

- أحمد بن مصطفى ضياء الدين الكمشخانوي (الكمشخانلي) نزيل القسطنطينية، وصاحب كتاب «جامع الأصول».

وكان الشيخ أحمد بن سليمان متتبعاً لمنهج وتعاليم خالد ذي الجناحين، فكان لا يمنح الإجازة لأحد إلا بعد تحليه بعدة شروط ذات أبعاد سياسية وأخلاقية منها:

- عدم التردد على رجال الدولة ووزرائها ومن بيدهم زمام الأمور.

- عدم طلب الوساطة أو التعيين أو المعاش.

- أن لا يتأهل على زوجته المرافقة له، خشية الانهماك في الأمور الدنيوية التي تعوق الوصل إلى ثمرة السلوك.

- أن لا يتوغل في شؤون المريدين والمترددين عليه، المتعلقة فيما بينهم وبين الناس.

- أن لا يدع مجالاً لتردد الناس على زاويته بداعي أخذ الطريقة.

فإذا اجتاز المريد مراحل النقشبندية والتزم شروطها؛ منحه الشيخ الإجازة. هذا بالإضافة إلى الشيخ أحمد بن علي بن عمر المنيني: ولد بطرابلس عام 1089هـ/1678 م. والشيخ حسن بن محمد النعنعي(توفي حوالي 1328هـ/1910م) . والشيخ علي بن محمد بن أحمد: الجد الأعلى لآل المقدم، و كان نقشبندي الطريقة، أتى إلى طرابلس من قلعة المرقب. والشيخ عبد الله الدبها الحلبي، الذي بنى زاوية النقشبندية عام 1234هـ/1818م. و محمد ذو الفقار، والشيخ عبد الله البخاري، والشيخ رشيد إبراهيم الحسن، الذي ولد في بلدة بتوراتيج، في منطقة الكورة القريبة من طرابلس عام 1200هـ/1882م.

و الشيخ إلياس كرم وهو مسيحي وقد أخذ الطريقة عن الشيخ ذي الفقار. توفي عام 1383هـ/1962م. والشيخ سعيد الحموي: يعتبر

الشيخ من أهل الكشف في المدينة، و كان قليل الكلام، كثير الذكر. سلك على يديه، الطريقة النقشبندية، عدد من صوفية المدينة. توفي ودفن بطرابلس عام 1390هـ/1970م. والشيخ مصطفى الأيوبي: ولد بقرية دده، إلى الجنوب من طرابلس، وهي إحدى قرى الكورة، وكانت ولادته عام 1308هـ/1890م. والشيخ محمد السويسي: ولد بطرابلس 1321هـ/1903م سلك الطريقة النقشبندية على يدي ذي الفقار في المدرسة الشمسية. والشيخ يوسف ابن الشيخ علي العمري: كان يلقب بضياء الدين، وهو ابن الصوفي الشهير بالعمري. سلك الطريقة النقشبندية على يد الشيخ ذي الفقار، وظل يوسف مواظباً على إدارة الأذكار وتربية النفس.

الطريقة الخلوتية

ذكر ابن محاسن أنه اجتمع في طرابلس العام 1048هـ، بالشيخ محمد بن محمد الخلوتي الذي كانت له خلوة بجامع العطار؛ وقد حضر خلوته مع مريديه مدةَ ثلاثة أيام متواليات. ويذكر أن الشيخ محمد أخذ الطريقة عن الشيخ «ذكرى» من قرية فنيدق.

كان في طرابلس، في مطلع القرن العشرين، عدة زوايا للطريقة الخلوتية. ولقد تمثلت الخلوتية بمشايخ عدة عائلات طرابلسية، في طليعتها الأسرة الرافعية، التي كانت من أشهر بيوتات العلم والدين

في ديار مصر والشام. فقد تولى كثير من رجالها مناصب القضاء والإفتاء سواء في مصر أو في البلاد العربية، لا سيما بالوعظ والإصلاح والتصوف. ولئن سلك بعض مشايخ الرافعية طرقاً صوفية مختلفة، فإن أغلبهم كان قد أثر عنه سلوكه الطريقة الخلوتية. ومن أبرز هؤلاء:

عبد القادر الرافعي الأول (ت 1230هـ/1815م):ابن عبد اللطيف البيساري ابن بكر الحموي الولي المدفون بزاويته بحماة. وقد اعترف له صوفية المدينة بالقطبانية على طرابلس، وكان له أثر تربوي وأخلاقي في تابعي الطريقة في المدن اللبنانية الأخرى وخصوصاً العاصمة بيروت لأكثر من ثلاث عشرة سنة. وكان له تأثير عظيم في سياسة المدينة، فكانت الدولة العثمانية تعزل كل قاض لا يرضى عنه الشيخ. ولما توفي الأخير عام 1230هـ/1814م تولى بربر غسله بيده[8].

كان الشيخ عبد القادر، مع اشتغاله بالعلم والوعظ، يتعاطى التجارة، وكثيراً ما كان يرافق المراكب التي تحمل تجارته إلى الأقطار الإسلامية، فيغتنم الفرصة لإلقاء بعض الدروس ونشر الطريقة الخلوتية. ومن ذلك ما حصل بينه وبين أمير الاسكندرية الذي أُعجب بالشيخ واستقبله في ذلك الثغر استقبالاً رائعاً.

(8) راجع: محمد كامل الرافعي – تاريخ الأسرة الرافعية – مخطوط (طرابلس –دون تاريخ).

الطريقة المولوية

أول ما نعرفه عن مولوية المدينة، أن ابن محاسن، صاحب الرحلة المشهورة نزل في زاوية المولوية قبل عام (1053هـ/1643م)، وذكر أن شيخ المولوية آنذاك (محمد الرومي وان منلا مصطفى) المشهور بفدائي ددة العنتابي، كان من أفضل دراويش المولوية؛ فله ديوان شعر بالتركية يتضمن الغزل الرقيق؛ وله ترجمة «منطق الطير» لفريد الدين العطار سماه «منطق الأسرار». وله ترجمة «مهر مشترى» وقد سماه «عشق نامه» للشيخ محمد العطار؛ ومنظومة جمع فيها ما يحتاج إليه المتعلم من الألفاظ العربية بالتركية، وأتقنها غاية الإتقان». ويذكر ابن محاسن أيضاً أن «صمصمجي علي» الذي كان مندوب السلطنة العثمانية في طرابلس قام ببناء تكية المولوية في مكان مشرف على الوادي الذي يجري فيه نهر «أبو علي»[9].

ولا نستغرب ورود أسماء تركية في سلسلة مشايخ المولوية، ذلك أن الدولة العثمانية كانت تهتم بالطرق الصوفية وخصوصاً المولوية. كانت أكبر زاوية للمولوية في طرابلس «المولويخانة» أو الدرويشية. وهي الآن الزاوية الوحيدة في لبنان لهذه الطريقة. ويعود بناء هذه الزاوية إلى عدة مئات من السنين، لكن البناء الحالي يعود إلى القرن الهجري

(9) يحي بن أبي الصفا – المنازل المحاسنية في الرحلة الطرابلسية – تحقيق محمد البخيت – بيروت – 1981 – ص 74. إصدار خاص.

الماضي. وقد خصص مشايخ المولوية عدة أوقاف للإنفاق من ريعها على الزاوية والقائمين عليها وعلى مريدي الطريقة المولوية؛ وبناء المولوية قائم في محلة أبي سمراء، على ضفة نهر أبي علي. وهو عبارة عن منزل كبير، في داخله قاعة كبيرة مربعة الشكل، معدة لإقامة حفلات الفتل المولوي.

ومن أشهر مشايخ الطريقة المولوية: الشيخ عبد الجليل السنيني الحنفي الطرابلسي (ت 1690)، وآل المولوي العائلة المعروفة في طرابلس هي من سلالة الشيخ عبد الجليل السنيني. ويحتفظ المولويون بشجرة نسبهم، التي تبين أن جدهم الأعلى هو الشيخ الأمير حاج الذي كان من مشاهير العلماء وأصحاب التآليف النفيسة الفقهية وهو جد الشيخ عبد الجليل. وقد انحصر أقطاب هذه الطريقة في آل المولوي (نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومي)؛ فقد تتابع مشايخها على تسلّم التكية المولوية، وإدارة شؤونها، وتصريف أمور الأوقاف التابعة لها. وكان يجري انتخاب مشيخة القدس ومشيخة حلب من قبل أعضاء هذه الأسرة وكثيراً ما كان يتولى هذا المنصب أحد أفرادها. ومنهم:

الشيخ أحمد بن مصطفى

الذي سلك الطريقة على يد والده وتولى المشيخة بعد وفاة شقيقه شاكر، وظل يتولى إدارة شؤون التكية ويدير حلقات الذكر فيها

حتى وفاته عام 1328هـ/1910م. والشيخ شفيق بن عبد الحميد: وقد سلك الطريقة على يد عمه الشيخ مصطفى الثاني، وكان الشيخ شفيق من الأصدقاء المقربين إلى الشيخ حسين الجسر. و قد اشتغل الشيخ بالسياسة وكان من مؤيدي حزب الاتحاد و الترقي التركي وكانت له بين قادة هذا الحزب صداقات حميمة وخاصة طلعت باشا أبو الدستور. وقد ساعده هذا الحزب في تولي مشيخة المولوية بطرابلس عام 1328هـ/1910م وذلك عقب منافسة شديدة بينه وبين الشيخ عادل، من أجل تسلّم مشيخة القدس المولوية، وذلك لإرضائه. توفي عام 1350هـ/1931م ودفن بطرابلس.

الشيخ حسني المولوي

على إثر وفاة الشيخ شفيق، اختلفت العائلة المولوية في اختيار خلف له، الأمر الذي حمل رئيس تكايا المولوية الشيخ جبلي إلى الحضور إلى طرابلس، ليعالج الموقف، وقد عين جلبي الشيخ حسني شقيق الشيخ شفيق شيخاً لمولوية طرابلس عام 1351هـ/1932م وعين منافسه الشيخ فؤاد بن شاكر شيخاً لمولوية حلب.

الشيخ أنور المولوي

ابن فؤاد بن شاكر، ولد بطرابلس العام 1319هـ/1901م تعلم

على يد والده وأقربائه مشايخ المولوية، وأخذ عن غير علماء الأسرة كالشيخ عبد اللطيف العلمي والشيخ عبد الفتاح سلهب وغيرهما. ولقد أقام الشيخ أنور علاقات ودية مع رؤساء الطوائف الأخرى أساسها الاحترام المتبادل. وقد اجتمع في أحد الأعياد في منزول التكية المولوية ثلاثة مطارنة وأربعة علماء للسنة وعالمان من الشيعة. ومن الطبيعي أن تتحول هذه اللقاءات إلى ندوات دينية مفيدة تقرب وجهات النظر بين الأديان والمذاهب.

يَعتبر الشيخ أنور أن أكبر خطر على العرب والمسلمين قاطبة، هو زوال الخلافة العثمانية الإسلامية؛ ومن أجل ذلك ناهض كل دعوة للانفصال عن الدولة العثمانية لأن المنفصلين لن يتمكنوا من إقامة خلافة إسلامية بديلة. وكان من آرائه أن يعود العرب إلى حظيرة الحكم العثماني و يسعوا في إصلاح الخلافة العثمانية بما يضمن لها البقاء والاستمرار(10).

وفي مطلع العام 1397هـ/1977م قررت الأسرة المولوية بطرابلس إلغاء المشيخة أسوة بسائر التكايا وطالبت بالتولية على أوقافها فقرر مجلس الأوقاف الإداري في طرابس تعيين الأستاذ رياض المولوي ابن الشيخ أنور متولياً على أوقاف المولوية في طرابلس.

---

(10) رنيقة – مصدر سبقت الإشارة إليه- ص 303.

الطريقة الرفاعية

في الوقت الذي قام فيه أبناء الجيلاني وتلامذته بنشر طريقته، قام أبناء الرفاعي وأتباعه بنشر طريقتهم في كل مكان نزلوا فيه. وفي مقدمة هؤلاء الشيخ خير الله الرفاعي، نزيل حلب، وهو ابن الشيخ أبي بكر المندلاوي (نسبة إلى بلده مندلى العراقية) . ثم أتى «متكين» من أعمال معرة النعمان؛ وأخيراً استوطن بيروت ونشر الطريقة هناك[11].

وفي حوالي عام 906هـ/1500م، كانت الطريقة الرفاعية منتشرة في أغلب قرى عكار، لا سيما في وداي خالد، في أقصى شمال لبنان، حيث لا تزال إلى الآن. ومن أشهر القرى التي عرفت الطريقة الرفاعية: ببنين، حيت توجد زاوية الشيخ عمر الرفاعي وزاوية أخرى للشيخ عبد الواحد الرفاعي منذ عام 1385هـ/1965م. القرقف، وهي قرية قريبة من ببنين، وفيها زواية الشيخ عمر الرفاعي، منذ عام 1389هـ/1969م. عكار العتيقة، وفيها زاوية الشيخ محمد الرفاعي، وقد تولى إدارتها عام 1380هـ/1960م. أما في منطقة الضنية، فإن الطريقة الرفاعية تنتشر بقرية نمرين القريبة من قرية السفيرة، شمالي مصيف سير، وشيخ الزاوية هناك سعد الدين عريس الذي مَنح الخرقة الرفاعية لعدد كبير من مشايخ المنطقة، وقد تولى الشيخ

(11) المصدر نفسه – ص 116.

عريس إدارة الزاوية منذ 1359هـ/1940م.

أما في طرابلس، فأول من نزل فيها من الرفاعية، ووصلت أخباره إلينا، الشيخ إبراهيم بن أبي القاسم يوسف بن علي صدر الدين بن أحمد عز الدين الملقب بالصياد. وللشيخ إبراهيم عدة أبناء أشهرهم: أحمد الذي أنجب مصطفى الذي أنجب سليمان الملقب بأبي البنين؛ وهو مدفون بالغرباء بظاهر مدينة طرابلس. ومن الشيخ مصطفى الذي أعقب عمر؛ تنحدر المشايخ التالية أسماؤهم: محمد شريف، خليل، نعمان الصادق، الذي كانت له زاوية بالقرب من قلعة طرابلس[12].

ومن أشهر مشايخ الطريقة:

محمد جمال الدين: الملقب بالنهري، كانت له زاوية في جامع البرطاسي، وكانت تستعمل النوبة وتكتفي بالصوات تارة أخرى.

مصطفى العلماوية: وكانت زاويته قرب المسجد المذكور، في منطقة الشهداء القديمة. كانت هذه الزاوية تستعمل النوبة.

عبد القادر الكوت: الذي جعل من جامع الطحام، وسط المدينة القديمة، زاوية للرفاعية؛ وكان فيها فرقة خاصة للنوبة.

(12) المصدر نفسه – ص 118.

سعيد المبيض: وكانت زاويته قرب الخان في ميناء طرابلس.

مصباح سمنة: وله زاوية قرب المدافن إلى الجنوب من ميناء طرابلس.

صالح الدبوسي: الملقب بأبي ذراع: كانت له زاوية قرب جامع الأويسية، إلى الشمال الغربي من قلعة طرابلس. وقد لعبت هذه الزاوية دوراً بارزاً في نشر الطريقة الرفاعية.

أحمد بن مصطفى الصيادي الرفاعي: كان شيخ السجادة الرفاعية بطرابلس. وقد تولى نقابة الأشراف في تلك المدينة حوالي 1307هـ/1889م.

الشيخ مصطفى وهيب بن إبراهيم البارودي: ولد عام 1290هـ/1874م؛ وتوفي عام 1943م. من عائلة مصرية الأصل، أتى بها المنصور قلاوون أو ابنه الأشرف خليل، من قرية «بنها البارود» في مصر. تتلمذ على يديه في تلك الفترة المطران عبد وجورج صراف وسابا زريق وغيرهم من مشاهير الفيحاء. وقد امتاز هؤلاء التلاميذ بالتقرب من المسلمين وإقامة أطيب العلاقات معهم، وذلك بفضل جهود وتربية أستاذهم البارودي، الذي أقام بدوره علاقات ودية وصداقات مع رجال

الدين المسيحي؛ وكان يرسل أبناءه لحضور احتفالات المسيحيين في الكنائس[13].

الطريقة الشاذلية

عرفت طرابلس الطريقة الشاذلية من طريق المشايخ الطرابلسيين الذين كانوا يتخصصون في الجامع الأزهر، وعن طريق الشيخ علي نور الدين اليشرطي في عكا. و من الطرابلسيين الذين سلكوا هذه الطريقة:

الشيخ درويش مصطفى بن قاسم : بن عبد الكريم بن قاسم بن محيي الدين الحلبي الشافعي ، وينتهي نسبه إلى محمد بن الحنفية، ولد بمدينة طرابلس عام 1579م ونشأ وتأدب على الشيخ عبد النافع الحموي مفتي الحنفية والشيخ محمد الحق الشافعي والشيخ عبد الخالق المصري وغيرهم .

الشيخ محمد القاوقجي (أبو المحاسن) الطرابلسي: هو محمد بن خليل بن محمد علي ابن محمد الشهير بالقصيباتي، ويتصل نسبه بعبد السلام بن مشيش فالحسن سبط الرسول .

ولد أبو المحاسن في الثاني عشر من ربيع الأول 1224هـ/1810هـ

(13) المصدر نفسه- ص 120.

في منزل خاله الشيخ محمد الحامدي قبالة الجامع العطار الشهير بطرابلس. وقد أنشأ أبو المحاسن ثلاث زوايا: الأولى في منطقة الدفتردار (وسط المدينة) حيث أفرد غرفة واسعة في منزله الكائن في تلك المنطقة، والتي دعيت فيما بعد بمنطقة القاوقجي حيث لا تزال تعرف بذلك حتى الآن.

الثانية : في جامع الطحام الذي يقع أيضاً في وسط المدينة القديمة، ويعود تاريخ بنائه الى أواخر عهد المماليك، ولا يزال إلى الآن تقام فيه الشعائر الدينية.

الطريقة البدوية:

من أشهر مشايخ هذه الطريقة في طرابلس: الشيخ عز الدين: نائب طرابلس، توجه إلى البدوي عام 665هـ/1266م ولازمه في مدرسته السطوحية، وسلك على يديه طريقته الصوفية. مصطفى بن سعيد سلهب: توفي حوالي 1320هـ/1902م. التميمي المقدسي الأصل، له كتاب «في الطرق الصوفية» مخطوط [14]. استهله بمقدمة عن الأقطاب والنقباء. ثم ذكر إجازات شيخه وأوراد وفروع البدوية. محمد صلاح الدين سلهب: ابن الشيخ مصطفى. سلك الطريقة على يد والده. محمد كامل سلهب: ابن شقيق الشيخ مصطفى، نال الإجازة

(14) مصطفى سلهب – في الطريق الصوفية – مخطوط (المكتبة الخاصة للشيخ عصام الرافعي) ص 16-17.

في الطريقة من عمه. محمد مصباح سلهب: صاحب كتاب «الكرامات» وهو مخطوط.

الشيخ حسن بن عبد القدوس الشهير بالقدوسي: اختصّ القدوسي بلبس الخرقة الحمراء في طرابلس، وأنشأ زاوية للبدوية بالقرب من منزل شيخه وفي الزقاق المسمّى بزقاق القاوقجي بساحة الدفتردار، وهي من أولى زوايا البدوية في طرابلس.

تعرضت الطريقة البدوية إلى الانكفاء كسائر نظيراتها، فقد خف إقبال الطرابلسيين على الانخراط في الطرق الصوفية لأسباب عديدة منها ما يعود إلى الطرق ذاتها وما دخلها من بدع وانحرافات؛ ومنها ما يعود إلى طبيعة العصر والانفتاح العلمي الذي أخذ يغزو المجتمع الطرابلسي. أضف الى ذلك أن من جملة أسباب تقهقر الطريقة البدوية في طرابلس أن ممثليها الحاليين – باستثناء قلة صغير جداً – ليسوا على درجة عالية من العلم الديني والدنيوي، ولا يتمتّعون بما كان عليه مشايخ الطريقة قبلاً من مزايا. وبكلمة، فإن أغلب ممثلي البدوية حالياً لا يعرفون من التصوّف إلا في ميدان إدارة أذكار الطريقة.

الطريقة الدندراوية:

للفرقة الدندراوية في بيروت نشاط ثقافي واجتماعي وفكري من خلال المنتدى الذي جرى تأسيسه في الثمانينات تحت إشراف الدكتورة سعاد الحكيم أستاذة مادة الفلسفة والتصوف الإسلامي في الجامعة اللبنانية. أما أصل نشوء هذه الفرقة فيعود إلى قرية دندرة المصرية العام 1875 حيث جرى تأسيسها على يد السيد محمد الدندراوي الشهير بالسلطان والذي يعتبره الدندراويون جدهم المعنوي والذي كان يقيم في قرية دندرة غرب قنا وهو من أحفاد السلطان اليوسف أحد أحفاد الشريف إدريس الأول مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب العربي الذي يمتد نسبه نفسه إلى الإمام الحسن بن علي، وربما كان سبب إطلاق لقب السلطان على محمد الدندراوي أو لقب سمو الأمير على السيد الفضل بن العباس الدندراوي المتوفى خلال هذه الأيام هو امتداد نسبهم إلى أمراء وسلاطين دولة الأدارسة.

والأمير الفضل الدندراوي إلى جانب رسالته الدعوية كان له نشاطه الاجتماعي الذي رأى أنه لا ينفصل عن نشاطه الدينى وهو تأسيسه لإحدى مدارس القودة بالصعيد والتي كانت تدعو إلى ردم الدم بين القبائل المتناحرة فى قضايا الثأر، ونجح السيد الفضل الدندراوي - رحمه الله- في إتمام الصلح بين عشرات القبائل

المتناحرة بقنا وصعيد مصر وكان له كلمته المسموعة بين هذه القبائل، وكان - رحمه الله- يحرص على إقامة ثلاث ليال حاشدة تحت شعار (الاجتهاد في العلم والجهد في العمل) وكانت الليلة الأولى تحمل الوقفة مع النفس، وفيها تجري مناقشة كل قضايا عموم الساحات الدندراوية، بمختلف الأقطار وما حدث بها من إنجاز أوتقصير، وفى اليوم التالي يعقد مؤتمر تناقش فيه توصيات المؤتمر العام الماضي، مع عرض توصيات المؤتمر العام الحالي، وفي هذا اليوم بالذات يكون الاحتفال بالمولد النبوي الشريف[15] الطريقة الصوفية المركبة - أو طريقة الأحباش:

تأسست العام 1930 في لبنان جمعية غير سياسية هي «جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية» وكانت على الدوام تمر بفترة ركود طويلة. تولى رئاستها على مدار الأعوام الأولى للتأسيس كل من الشيخ مصطفى غلاييني والحاج حسين العويني (أحد رؤساء وزراء لبنان السابقين) والشيخ أحمد العجوز، الذي أوكل أمرها إلى مريدي الشيخ عبد الله الهرري، فصارت إطاراً جامعاً لنشاطهم في المجالات الدينية والتربوية والاجتماعية وغيرها، ثم تولى رئاستها حتى لحظة اغتياله الشيخ نزار الحلبي.

(15) انظر موقع الطريقة الدندراوية - على الإنترنت.

وجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية تضم حالياً مريدي وطلاب المرشد الشيخ عبد الله. وعقيدة الجمعية هي الأشعرية، وهي شافعية من حيث الأحكام العملية. وهي-كما تضيف بياناتها- تؤمن بالتصوف الإسلامي النقي من الشوائب والبعيد كل البعد عن أدعياء التصوف الذين شذوا في الاعتقاد والممارسات والشعائر. وهي على إرشادات الطريقتين الصوفيتين الرفاعية والقادرية، وتهتم بإحياء المناسبات الإسلامية كعيدي الفطر والأضحى، والمولد النبوي الشريف، ومعجزة الإسراء والمعراج، ورأس السنة الهجرية. الرئيس الحالي للجمعية هو الشيخ حسام الدين قراقيرة وهو الخامس بعد اغتيال الشيخ الحلبي السنة 1995 على يد اثنين من المقربين إلى الجماعة الإسلامية في بيروت.

أما العلامة الشيخ عبد الله الهرري فهو المرشد و المربي للجمعية، ولد في مدينة هرر في بلاد الحبشة نحوَ سنة 1328 هـ / 1910م.

أخذ الإجازة بالطريقة الرفاعية من الشيخ محمد علي الحريري الدمشقي، والخلافة من الشيخ عبد الرحمن السبسبي الحموي والشيخ طاهر الكيالي الحمصي.

وأخذ الطريقة القادرية من الشيخ الطيب الدمشقي، والخلافة من الشيخ أحمد البدوي السوداني المكاشفي والشيخ أحمد العربيني

والشيخ المعمّر علي مرتضى الديروي الباكستاني. و أما الطريقة الشاذلية فقد أخذها من الشيخ أحمد البصير في الحبشة.

وأخذ النقشبندية من الشيخ عبد الغفور الأفغاني النقشبندي، والخلافة من الشيخ المعمّر علي مرتضى الديروي الباكستاني.

وبالعموم فهو مجاز بالأربعين طريقة كما مذكور ذلك بالتفصيل في أسانيده. توفي فجر يوم الثلاثاء الثاني من رمضان السنة 1429 هجرية الموافق للثاني من أيلول عام 2008 في منزله في بيروت عن ثمانية وتسعين عاماً.

جمعية المشاريع نموذجاً أيديولوجياً -سياسياً للتصوف:

وربما باستثناء جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية المعروف أتباعها بـ«الأحباش»، فإن الفرق والتيارات الصوفية اللبنانية الأخرى لم تقارب السياسة – كما مر معنا - إلا من باب النشاط المدني والاجتماعي. وإذا كان ثمة من أتباع هذه الطرق قد انخرط في العمل السياسي المباشر، فقد اقتصر ذلك على أفراد متفرقين، بل إن كثيرين منهم رأوا أن يلعبوا دورهم السياسي في مجالات وميادين خارج إطار الفرقة التي ينتسبون إليها، ولكن من دون أن يجهروا باسمها

في محافلهم، أو أن يخوضوا اللعبة السياسية ممثلين عنها. ومثال على ذلك أن كثيرين ممّن تبوّؤوا مواقع حساسة في السلطة الدينية والسياسية، ومنهم مفتي الجمهورية اللبنانية الحالي الشيخ محمد رشيد قباني ورئيس الحكومة الحالية نجيب ميقاتي اللذين ينتميان – كما يتداول في الأوساط العلمية – إلى الطريقة النقشبندية.

أما فرقة «الأحباش» فقد قاربت العمل السياسي على نطاق واسع، سواء عبر خوضها الانتخابات النيابية منذ العام 1992م، أو على صعيد مواقفها وتحالفاتها التي بدت في كثير من الأحيان ذات طابع حاد ومباشر، حيال مسارات الصراع والاحتدام الداخلي في لبنان.

لقد شكل الجانب «المدني المشاريعي» فضلاً عن الخلفية الصوفية المرتكز التأسيسي لجمعية «الأحباش»، إلا أن أحداثاً ومناسبات عدة أظهرت جمعية المشاريع قوةً سياسية فاعلة على الصعيد اللبناني، أهمها خوضها الانتخابات النيابية، في مرحلة ما بعد اتفاق الطائف 1990م، فضلاً عن الاحتفالات والمهرجانات والمسيرات التي نظّمتها في مناسبات دينية ووطنية عدة. ففي الانتخابات النيابية لعام 1992م، دخلت «جمعية المشاريع» ميدان المعركة بمرشحين اثنين في الشمال وبيروت، وفاز مرشحهم في بيروت الدكتور عدنان طرابلسي

ونال 11819 صوتاً، فكانت هذه الانتخابات عنوان التشكّل السياسي، والحدث الذي أدخل الأحباش علانية إلى المشهد السياسي اللبناني، «وبذلك استوت جماعة الأحباش في لبنان قوةً رئيسةً اجتماعية وسياسية، فبرز الصراع بينهم وبين الجماعات الأخرى وبخاصة من الإسلاميين السنّة، حيث ازداد التنافس على كسب المؤيدين. وكانت «الجماعة الإسلامية» وهي الخصم الرئيس في الساحة البيروتية السنيّة تخوض الانتخابات لأول مرة، والكل يريد أن يعكس قوته وحجمه في المجتمع اللبناني.

وقد حصلت جملة حوادث من المساجلات والنقاشات الحادة بين أنصار هذه الجماعات وطلاب الشيخ الحبشي وأنصار الجمعية. ثم تحوّل ذلك إلى صراع شامل للسيطرة على المساجد فيما يسمى بـ«صراع المساجد» تطور إلى محاولات للاغتيال اتّهم فيها الطرفان، وأدخل مسار التشكل السياسي الجمعية في صراع مع «دار الإفتاء». كما دار صراع من نوع آخر مع جماعات سلفية أخرى، كسباً للنفوذ وتثبيتاً لمواقع الجمعية في المساجد والأحياء. ولقد انتقل النزاع الإسلامي – الإسلامي في بيروت من طور الاستقطاب الديني إلى الاستقطاب الديني والسياسي معاً، وفرض هذا الواقع علاقات خاصة بأجهزة الدولة اللبنانية أدخل «الأحباش» بوصفهم رقماً سياسياً جديداً وفعّالاً لا يستمد قوته ونفوذه من الانتشار داخل لبنان فحسب، بل من

توزعهم ونفوذهم في دول أخرى كثيرة، ومن دعمهم من جانب قوى إقليمية فاعلة، فضلاً عن تعاملهم مع الأحداث السياسية في المنطقة والعالم[16].

لكن الانتخابات النيابية اللبنانية في العام 1992، ستكون الحدث الأبرز في إظهار الخلاف العميق بين «الأحباش» و الجماعات الإسلامية من جهة و «دار الإفتاء» من جهة أخرى. و قد دُفِعَ الخلاف إلى العلن عبر وسائل الإعلام المختلفة إضافة إلى البيانات والمنشورات المتبادلة، الأمر الذي شحن الجو الإسلامي السنّي الداخلي على وقع هذا الإعلام، والحوادث المتكررة من المشادات وأحداث العنف، مما زاد الاستقطاب داخل الطائفة السنية إلى حدوده القصوى، فقام تنظيم «عصبة الأنصار الإسلامية» بزعامة أحمد عبد الكريم السعدي، الملقب بأبي محجن باغتيال رئيس «جمعية المشاريع» الشيخ نزار الحلبي أمام منزله في بيروت بتاريخ 1995/8/31م، والمعروف أن تنظيم «عصبة الأنصار» هو أحد التنظيمات السلفية المنتشرة في لبنان، وكان قد أسّسه الشيخ الفلسطيني هشام الشريدي (أبو عبد الله) العام 1985 قبل أن يُغتال في مخيم عين الحلوة بلبنان في 1991/12/15 م.

---

(16) أبو عبد الهادي أبو طه – جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) – دراسات رقم 2 – الملتقى الفكري للإبداع – بيروت – 2000 – ص 17.

ممارسة سياسية من نوع خاص:

غير أن طبيعة العمل السياسي الذي مارسه «الأحباش» كانت أشبه بمن يقترب من مغامرة وينأى عنها في الوقت نفسه. أي إنهم مارسوا سياسة من لا علاقة له بالسياسة، لا سيما إذا كان الأمر يؤدي إلى «اغتصاب السلطة» كما كانوا يقولون. فالعمل السياسي عندهم هو إعلان عن الذات في وعي الجماعة ضد الآخر المختلف، أكثر مما هو تعبير عن خطاب سياسي محدد وواضح المعالم. و «الأحباش» في عملهم السياسي لا يردون ما يقومون به إلى الشريعة بوصفه واجباً دينياً، بل يرتكز إلى حكم الضرورة، ويتمثل هنا بحماية الجمعية ومواجهة الخصوم، وبذلك تنعكس في عملهم هذا صورة وعي «علماني» في علاقة الديني بالمجال السياسي، مع نزولهم على حكم الضرورة في المعاش وأطراف الاجتماع ضمن مفهوم حب الوطن وخدمة الوطن وبنائه .

وغياب المشروع السياسي بما هو غياب للرؤية المخصوصة لنمط الدولة والحكم الذي ينادي به «الأحباش»؛ ساهم في غياب البرنامج الاجتماعي؛ إذ إن الجمعية لا تمتلك برنامجاً للإصلاح الاجتماعي، وتكتفي بالتركيز في «تربية الفرد وتصحيح عقائده ومفاهيمه الفاسدة»، ولا يتوجّه خطاب الجمعية إلى الحديث عن تدهور القيم

مثلاً أو انتشار الفساد سواء في المؤسسات أو الإعلام، بل يتم التركيز في دعوى الاعتدال ضد التطرّف، وصيغة التعايش الطائفي في لبنان بوصفه وطناً للجميع..

على سبيل المثال، لا يتضمن خطاب «الأحباش» المتعلق بالسلطة السياسية في لبنان أي توجه نحو إقامة نظام حكم إسلامي، أو تشكيك في مشروعية الدولة، بل يعتبرون أن «السعي لإنشاء جمهورية إسلامية هو أمر بعيد عن معطيات هذا البلد».

ولا يتضمن برنامج «الأحباش» كذلك إقامة دولة إسلامية، أو الدعوة إليها، وذلك ما دام الفرد «يستطيع أن يقوم بطاعة الله وأن يؤدي ما أوجبه الله، وما افترضه عليه، أو أن يجتنب ما حرم الله عليه» كما يقول طه ناجي، الذي يقر بالنظام اللبناني نظاماً جمهورياً برلمانياً ديمقراطياً، ويذهب إلى أن دعوى إقامة دولة إسلامية هي من باب الشعارات التي يستغلها بعض المشايخ لاستغلال العناصر. وأما الشيخ الحلبي فيؤكد أن «المسلم يستطيع أن يعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يكون في ظل حكم غير إسلامي»، معتبراً أن الأولوية اليوم لتعليم الناس العقيدة، لأن النبي (ص) بدأ دعوته بالعقيدة.

ويتّجه «الأحباش» إلى الدولة عبر «الإرشاد بالكلمة الطيبة

والموقف المُتّزن»، وبذل الجهود لتكون الدولة «مثالاً يحتذى به حضارة وعدلاً وإيماناً». ومنذ دخولهم المعترك السياسي أعطى «الأحباش» ثقتهم للحكومات المتتالية، فقد منحوا كامل الثقة لحكومة الرئيس رشيد الصلح، واستقبلوه في مقر جمعيتهم في أيار 1992م، وأعلنوا دعمهم الكامل لوزارته «في سبيل إحقاق الحق وإبطال الباطل ودعم مسيرة السلام»، وأظهروا رفضهم لكل الانتقادات التي وجهت للحكومة.

وفي مقابل قضايا الاعتدال والوطنية والتعايش التي يكررها «الأحباش» في كل مناسبة، فإن السلطة السياسية تقف منهم موقفاً إيجابياً يتضح من حضور السلطة الدائم والتشاركي في احتفالات الجمعية، ودعمها لهم في محطات كثيرة، أهمها التنفيذ السريع لحكم الإعدام في قتلة الشيخ الحلبي.

وأما موقف الدولة اللبنانية وأجهزتها من الجمعية فإنها ترتكز على اعتبارات عدة من أهمها:

إن كافة الأنشطة السياسية لـ«الأحباش» وإن بدت مستقلة إلا أنها فاعلية ملحقة بخطاب السلطة ومنطقها، وتتوافق ومتطلبات الاجتماع السياسي اللبناني عبر تأكيدها على قضايا الاعتدال، والوطنية، والتعايش.

إن «جمعية المشاريع» تشكّل حقلاً دينياً إسلامياً يمنح الدولة درجة عالية من الرضى والقبول، يعزز سلطتها ودورها في مواجهة الدعوات التي تنادي بـ «الجمهورية الإسلامية».

إن الجمعية بوصفها إحدى قوى التدافع داخل الطائفة السنية في لبنان؛ تشكل ثقلاً مهماً في علاقة الدولة بالقوى المختلفة، وتُستخدَم قوى ضغط عند تعرضات السياسة ومصالحها، ويظهر ذلك في الانتخابات العامة، والموقف من سياسات الحكومة، و الكثير من القضايا الأخرى.

مسعى الخدمة الذي تتقدم به الجمعية تُجاه الدولة وأجهزتها، سواء بربطه بمفهوم الوحدة الوطنية، أو البناء ومواجهة التحديات، وهي خدمة تشمل المجالات كافة.

يؤكد «الأحباش»، «أن أية ترتيبات أمنية مرفوضة قبل الانسحاب من الجولان والجنوب اللبناني». وأنهم مع عملية التفاوض، ولا يعارضون دخول لبنان المفاوضات مع إسرائيل، ولكن على قاعدة تطبيق القرار 425 وبالتنسيق الكامل مع سوريا، وهم مع إنهاء حالة الحرب مع اليهود إذا ما حصل إجماع عربي على ذلك، ولا يقبلون بأي اتفاق منفرد على غرار اتفاق 17 أيار، ولذلك اعتبروا أن الاتفاق الفلسطيني والأردني هو «اختراق في الجسم العربي ... وفي جدار

الصمود العربي».

وأما الموقف من المقاومة؛ فهي خيارهم «ولكن خلف الجيش اللبناني»، وكما قال طه ناجي: إن «الوطن عندما يطلب المقاومة الشاملة فيبدأ الجيش اللبناني في الطليعة، لن ترانا إلا خلف هذا الجيش».

وأما موقف «الأحباش» من أطراف الاجتماع اللبناني وطوائفه وجماعاته وجمعياته وأحزابه فمختلفة ولا تستوي ضمن صعيد واحد، فإذا كانت العلاقة بالدولة تقع في مستوى الخدمة، فإنها تقع مع الطوائف والأحزاب غير السنية في مستوى الموادعة، فيما تصعّد إلى مستوى الصراع مع الداخل الإسلامي الخاص، ممثلاً بالطائفة السنّية.

يتجسد موقف الموادعة في العلاقة بالأطراف المسيحية، مسحوباً من مفهوم الوطنية والمواطنة والتعايش الحسن الذي يدافع عنه «الأحباش»، فطرابلسي يصرّح بسعيهم إلى التلاحم والتوافق معهم بـ«السعي لإقامة صيغة عيش حسنة تتلاءم والواقعَ السليم للدولة اللبنانية العصرية فنحن – كما يقول-: لسنا من بلد كل أبنائه من المسلمين، كما أننا لسنا في الفاتيكان»، كذلك لا يفهم الشيخ الحلبي مفهوم الوطنية، إلا من خلال «حاجة لبنان إلى جميع أبنائه المخلصين مسلمين ومسيحيين في ظل صيغة تعايش عادلة بعيدة عن كل مجازفة

لا فائدة فيها، وكل تطرف لا حكمة فيه». والنائب طرابلسي فتح مكتباً له في بيروت الشرقية في منطقة الأشرفية لاستقبال المسيحيين، وكان «الأحباش» قد دعموا نائباً مسيحياً عن دائرة بيروت يُدعى نصري معلوف بعد وفاة جوزيف مغيزل و أعطوه كل أصواتهم، وأداروا حملته الانتخابية كاملة.

وعلاقات الموادعة ذاتها تنسحب إلى العلاقة بحركة أمل الشيعية، وهي علاقة «قوية، وهناك علاقات تنسيق في كثير من المجالات» ورئيس الحركة نبيه بري يرعى بعض احتفالاتهم، كالاحتفال بيوم الجيشين. ولكن علاقة الموادعة مع الطائفة الشيعية تتحول إلى مداراة مع «حزب الله» فالعلاقة به، هي «علاقة عادية لا علاقات تحالفية سياسية»، وتكاد تكون باردة في أحيان كثيرة، ومرد ذلك إلى كون «حزب الله» يقع برأيهم ضمن الحركات «الأصولية» التي تناهضها «جمعية المشاريع»، ولكونه حركة مقاومة في الجنوب تتم مداراته وعدم التعرض له. كما ويتم إظهار موافقتهم للطائفة الشيعية في الموقف من معاوية وأنه كان على باطل في حربه لعلي في حين كان علي على الحق. وأما العلاقة بالحزب التقدمي الاشتراكي (حزب درزي)، فهي علاقة حسنة على العموم. وذلك عائد إلى عدم الاختلاط الديموغرافي بين السنّة والدروز وغياب التنافس على النفوذ مع الدروز.

مهما يكن من أمر، فقد بدا السلوك السياسي لجمعية «الأحباش» في ميدان التطبيق حالة سياسية تقليدية بامتياز، فقد كان سلوكاً متماهياً مع شروط اللعبة اللبنانية، التي تقوم على تحالفات الطوائف والمذاهب والأحزاب، تبعاً للمعايير الداخلية والمؤتمرات الخارجية إقليمياً ودولياً.

كسواهم من التيارات الإسلامية الأصولية والسلفية، راحت جمعية المشاريع تنشئ لنفسها مبرّرات عقَدية من الكتاب والسنّة من أجل تسويغ دخولها إلى الميدان السياسي اللبناني، بصيغته الطائفية والمذهبية، ولعل الطبيعة السياسية الاستثنائية للحالة اللبنانية سمحت بفعل مرونتها الزائدة في توفير تلك المبرّرات حتى لو جاءت من مصادر ومرجعيات إسلامية لا تتّفق معها على الاجتهاد الفقهي والخلفية الأيديولوجية.

لقد كان ثمّة تنظير سبق عمليات الانتقال وهيّأ لها، وسنجد أن تحولاً جرى في الصعيد الفكري قبل أن نشاهده ظاهرةً فعليةً في صعيد الممارسة السياسية. من خلفيات هذا التحول: الاجتهاد التالي: «إن من الممكن للإسلاميين أن يعبّروا في داخل الندوة النيابية، عن موقفهم الإسلامي في مجالات التشريع، بالعمل على منع التشريعات المضادة للتشريع الإسلامي، ومواجهة المشاريع الظالمة والطاغية، التي

يراد من خلالها استبعاد الأمة، واستغلالها واستعمارها، وتحويلها إلى أمة ضعيفة مستسلمة ذليلة، فيما يخطط له ممثلو الحكم الفاسد والاستكبار الغاشم، ويعبّرون في الوقت نفسه عن معارضتهم للتشريع بوصفه مبدأً، فيما لا يملكون أمر الخوض فيه. ويمكن لهم – في الوقت نفسه – أن يفسحوا المجال للتشريعات الإسلامية، أن تفرض نفسها على الساحة، من خلال التحرك العملي، من أجل إقرارها في القانون، بطريقة أو بأخرى، ويؤكد وجودها بوصفها حركة ضد الانحراف، عندما توحي بأن شرعية وجودها في الداخل، منطلقة من مواقع الشرعية، حتى في العمق العميق لقاعدتها الشعبية، لأن مسألة الالتزام الواقعي لا يعني الالتزام من ناحية المبدأ، بل كل ما هنالك هو أن الوسيلة قد تكون في بعض المراحل؛ الوسيلة الواقعية الأقرب، للوصول إلى المواقع المتقدّمة للاتجاه الإسلامي في الساحة.

مثل هذا الاجتهاد وسواه من اجتهادات مماثلة، يسّرت للإسلام السياسي بشقّيه السني والشيعي عبور الممر الإجباري إلى شرعية المجتمع السياسي والعمل البرلماني، وعلى الأقل لم يعد للإسلاميين خشية من هفوة السقوط في ما يتعدى النص الشرعي الذي يحمله ويتقيّد بأصوله، أما ما يلي ذلك، فشأن التجربة أن تمنحه صفة المشروعية أو عدمها.

لم يكن التيار الإسلامي عموماً و تيار «الأحباش» على وجه الخصوص متريباً من ممارسة العملية الديمقراطية اللبنانية في مستوياتها المختلفة، على الرغم من حداثة تجربته في الحياة السياسية عموماً. لقد توافر لديه من الاجتهاد السياسي المشفوع بفتاوى فقهائه ما يدفعه إلى خوض التجربة براحة أكبر، لا سيما أنّ العمل البرلماني بالنسبة إليه غايته الإصلاح والمرحلية، وإحدى الاجتهادات النظرية في هذا المجال تُبيّن أنه «إذا لم تكن الثورة مؤجلة، فإن علينا أن نعمل على إيجاد بعض الأجواء والتشريعات والأساليب الإسلامية للفرد، والمجتمع، ليعيش الناس - ولو في بعض آفاقه- بوصفه وسيلة من وسائل التحضير للثورة (...) في ضوء هذا ربما يكون الدخول في مؤسسات الديمقراطية أو العمل في ساحة اللعبة السياسية للحكم الظالم مانعاً للأمة من السقوط في أحضان التيارات الكافرة بالكامل».

و هكذا لم تنفصل التجربة النيابية للإسلاميين - سنة و شيعة - عن تجربتهم السياسية والاجتماعية؛ لقد كانت تجربة مركبة وصارمة، ومتداخلة في الأداء حيال كل صغيرة وكبيرة، وسيبدو الأمر كما لو أن محاكمة التجربة النيابية هي في ذاتها محاكمة للتجربة السياسية، لا سيما وأن العمل السياسي في لبنان ظلّ يرزح منذ برلماني 92-96 تحت مؤثرات وتيارات أمنية واجتماعية وسياسية واقتصادية غير مستقرة.

لكن هل استطاعت الظاهرة الإسلامية «المجلسية» أن تتحوّل إلى تيار له أداؤه وحركته ومفاعيله ومؤثراته داخل السلطة التشريعية؟

إنّ هذه الظاهرة بسبب عضويتها الصارمة بقيت تنوء تحت وطأة شروط ظهورها؛ أي أنها أخضعت لموجبات المنطق الطائفي. وهذا يعود إلى عوامل التداخل الكثيف بين ضرورات – وجود واستمرار وتحصين – التيار الإسلامي في الميدان، وبين متطلّبات المرونة القسرية حيال سلطة سياسية علمانية يمتزج خطابها بشعارات طائفية ومذهبية حادة.

مستلخصات إجمالية

لعل من أبرز ما ذهبنا إليه في هذا البحث، هو أن مناخ التصوف التاريخي في لبنان، لم يكن له أن ينمو ويتطور إلا ضمن ظروف وشروط التطور التاريخي للكيان اللبناني، بكل تعقيداته وكثافة زمنه السياسي والإجتماعي والطائفي، وبالتالي ضمن البيئات الديموغرافية للمذاهب الإسلامية السنية وتحديداً في المدن الساحلية بيروت وطرابلس وصيدا. ناهيك عن القرى النائية في شمال لبنان.

ولأنه من طبيعة التصوف الطُرُقي، السير باتّجاه الحق والتزام شريعة الوحي في سياق تقاليد وطقسيات خاصة بكل طريقة، فقد كان

بديهياً أن تكون مقاربته للعمل السياسي بوصفه عملاً دينياً بامتياز. لكن النأي بالنفس عن السياسة بوصفها لعبة يومية كانت بالنسبة إلى الجماعات والفرق الصوفية، أدنى إلى إجراء تقويّ خشية الوقوع في ما يخالف الشرع وأحكامه. وفي التجربة اللبنانية ما يظهر بوضوح إلى أية درجة سعت الصوفية فرقاً وتيارات للابتعاد عن العمل السياسي التقليدي بصيغته الطائفية والمذهبية.

وربما للأسباب المتعلقة بالبنية اللبنانية الطائفية ظلت هذه الفرق والتيارات ضمن كهوفها المغلقة من دون أن تغادرها حتى في أكثر المراحل التاريخية احتداماً. وإذا كان «الأحباش» قد خرقوا جدار هذه «القاعدة التَقَويّة» فذلك عائد الى ظروف النشأة التي ترافقت مع تحولات شديدة الحساسية في تطور البيئات الإسلامية، والتحولات التي طرأت على المرجعية السنية في خلال العقود الماضية.

ولو كان لنا من مقارنة بين حركة التصوف اللبناني وما يماثلها في المحيط العربي – الإسلامي، لظهرت لنا اختبارات واتجاهات متناقضة حتى داخل الفِرق نفسها، وهذا يعود الى المنطق الخاص الذي حكم كلاً من هذه الاختبارات والاتجاهات.

ففي التجربة الجزائرية على سبيل المثال سوف نجد دخولاً في السياسة ونأياً عنها في الوقت نفسه. وذلك على الرغم من أن

إنجاز التحرير الكامل من الاستعمار الفرنسي تحقق بفعل التصوف التحريري الذي في قيادة تجلي الأمير عبد القادر الجزائري. فلقد انتشر المد الصوفي ابتداءً بالقرن السادس عشر، حيثُ وجدت هذه الطرق الصوفية لأجل التأطير الاجتماعي والثقافي والديني، لكل الفئات الاجتماعية دون استثناء، سواء في المدن، أو في الأرياف، ولقد حملت هذه التنظيمات على عاتقها مهمة تلبية كل الحاجات الدينية والاقتصادية والسياسية، وبالتالي أصبحت بحكم الواقع مخولة الدفاعَ بقوة عن المصالح الفردية والجماعية ضد كل أشكال الاعتداء الداخلي والخارجي.

ولقد كان من الصعوبة بمكان تحديد توجه سياسي واضح المعالم للتنظيمات الصوفي الجزائرية، سواء في الزمان أو المكان، وذلك لعمق الاختلافات الاجتهادية المذهبية التي امتازت بها والمتمثلة في توجهات متذبذبة. فهي تتأرجح بين مقارعة المحتل الأجنبي تارة ومهادنته والتفاوض معه تارة أخرى، إلى غاية التعامل معه على أساس أنه ابتلاء من الله و مجال للهروب من قضاء الله وقدره[17].

ففي هذا الصدد، يصرّح الشيخ التيجاني بكل أسى: «أفضل المكوث في هدوء الحياة الدينية، وأهتم بشؤون السماء، خاصة في هذا

(17) انظر: د. محمد بن علي –الطرق الصوفية وإشكالية السلطة والحداثة في التجربة الجزائرية – فصلية الكلمة –العدد -74شتاء 2012.

الظرف الذي لا أملك فيه القوة والتأثير المفترضين. وإذا كان الأمر بيد الله أن يُخرج الفرنسيين من بلاد المسلمين إلى ما وراء البحر، فإنه ليس بحاجة إلى يدي لإتمام هذه المهمة المقدسة (...)، إن انشغالي بالحياة الدينية أجبرني على قيادة أتباعي على حب الله، وذلك بتجنيبهم الصراعات الدنيوية التي لا يمكن معرفة نهايتها»[18].

هذه السلبية في النظر إلى العمل السياسي المباشر، سنجد ما يوازيها بهذا القدر أو ذاك في التجربة «الأحباشية»، ذلك على الرغم من التوغل اللافت للعاملين في تلك التجربة داخل السياسات المحلية اللبنانية خلال العقدين المنصرمين.

مثل هذه المفارقات في عمل وسلوك الحركات الصوفية، مرجعها إلى امتلاء وعائها العقدي والأيديولوجي بإمكانات تتيح له الجمع بين متناقضات ومتباينات لا تقدر عليها الأطر السياسية والدينية والاجتماعية الأخرى. ذلك أن ما يميز التيارات الصوفية من سواها من القوى الدينية، هي قابليتها إلى التكيف والحقائقَ السوسيولوجية المحلية المتأسِّسة على الجهوية السياسية والطائفية والمذهبية كما في الحالة اللبنانية. وهذا ما جعلها محل نقدٍ وشُبُهَة من التيارات العروبية والإسلامية على اختلاف رؤاها وتوجهاتها.

(18) Rinn.l.marabouts et khouan . etude surl'islam en algerie . jourdan .alger .1884.p 426 .

انتقال الطريقة السعدية من بلاد الشام إلى بلاد البلقان وحضورها هناك

محمد م. الأرناؤوط[*]

الطريقة السعدية في بلاد الشام

على الرغم من الوجود المبكر في بلاد الشام للشخصيات في تاريخ التصوف مثل إبراهيم بن أدهم (ت 162هـ/778) وعبد الرحمن بن أحمد أو أبو سليمان الداراني (ت 205هـ/820 أو 215هـ/830) وغيرهم فقد خلقت الحروب ضد الفرنجة أرضية جاذبة للصوفية خلال الدولة الأيوبية 570-658هـ/ 1174-1260م، التي اهتمت ببناء المنشآت الخاصة (الخانقاوات) لرعايتهم على نحو غير مسبوق[1].

(*) أستاذ التاريخ الحديث في جامعة آل البيت / الأردن.

(1) للتوسع حول ذلك انظر: محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 648-923هـ/ 1250-1517م، القاهرة (دار النهضة العربية) 1980، ص 204-205.

تزامن هذا مع ظهور الطرق الصوفية في الجوار (العراق وتركيا ومصر) كالقادرية التي أسّسها في بغداد الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/1165) والطريقة الرفاعية التي أسّسها في واسط الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ/1182) والطريقة المولوية التي تنسب إلى مولانا جلال الدين الرومي (ت 672هـ/1273) والطريقة البدوية التي أسّسها في طنطا الشيخ أحمد البدوي (ت 675هـ/1276) وغيرها[2].

وبالمقارنة مع هذه الطرق وغيرها (النقشبندية والشاذلية والخلوتية الخ) التي جاءت من الجوار؛ وانتشرت في بلاد الشام فإن الطريقة السعدية التي أسّسها الشيخ سعد الدين الجباوي (نسبة إلى جبا الجولان تمييزًا لها عن جبا حوران)، تعتبر من أقدم الطرق المعروفة في العالم الإسلامي والأولى التي أُسّست في بلاد الشام لتنتشر منها إلى الجوار (مصر ومنها إلى ليبيا والسودان وتركيا ومنها إلى البلقان).

وفي ما يتعلق بالشيخ سعد الدين الجباوي، الذي تنسب إليه هذه الطريقة، نجد أن الروايات تختلف حول حياته وسنة وفاته وعلاقته بالطرق الأخرى وذلك باختلاف المصادر والروايات والكرامات الشائعة عنه لدى أتباع الطريقة السعدية. وكان من أقدم من أشار إليه المؤرخ السخاوي (ت

(2) للتوسع حول هذه الطرق الدينية وغيرها انظر: د. عبود عبد الله العسكري، تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور، دمشق (دار النمير) 2006 ; سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق د. عبد القادر البحرواي، القاهرة (دار المعرفة الجامعية) 1994.

902هـ/ 1497م) الذي ذكر رفعة قدره مع الإشارة إلى أن أولاده وأحفاده اشتهروا بأنه «من كان مخبلا في عقله يشفى ببركتهم وبركة أسلافهم، إخوان خير ما لديهم خلل في عقائدهم ولا في مذاهبهم فهم أهل كتاب وسنة»، دون أن يذكر شيئا عن الطريقة أو عن سنة وفاته[3].

وحين جاء المؤرخ نجم الدين الغزي الدمشقي (ت 1061هـ/1651م) لينجز مؤلفه المعروف «الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة» كانت قد شاعت عن الشيخ حسن صورة جديدة بين أتباعه تقول إنه «كان من قطّاع الطرق» ثم «فتح الله تعالى عليه وكوشف بالنبي»، وهو ما أعطى «خاصية» لمشايخ الطريقة بأنهم «يبرئون من الجنون بإذن الله»[4]. كما واختلفت المصادر اللاحقة حول سنة وفاته (مابين 621هـ/1224 إلى 700هـ/1300) وحول علاقته بالطرق الأخرى حيث هناك من نسبه إلى أخيه الأكبر الشيخ مزيد لينتهي إلى أن «الشيخ مزيد أخذ الطريقة الرفاعية عن الشيخ أحمد الرفاعي»، لتكون بذلك الطريقة السعدية متفرعة عن الرفاعية[5].

(3) شمس الدين محمد السخاوي، طبقات الأولياء، مخطوط في مكتبة الأسد رقم 16672 نقلا عن: محمد غازي حسين آغا، الطريقة السعدية في بلاد الشام، دمشق (دار البشائر) 2003، ج1، ص230.

(4) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق د.جبرائيل سليمان جبور، ط 2 بيروت (دار الآفاق الجديدة) 1979، ج1، ص174-175.

(5) حسين آغا، الطريقة السعدية، ج1، ص190-191.

وفي ما يتعلق بالرأي الاول الذي يعتبر السعدية فرعا للرفاعية يلاحظ أن أهم الباحثين الأوربيين (لو شاتلييه، دبون وكوبولاني، بليس، جب وبوون الخ) قد أخذوا بذلك:
A.Dietrich. «Sa'diyya». The Encyclopaedia of Islam. new edition. vol.VIII. Lejden (E.J.Brill) 1995. p.729.

لكن الدراسة الحديثة التي أنجزها الباحث محمد غازي حسين آغا، بالاستناد إلى المصادر السعدية، التي يسلّم بها باعتباره من أتباع الطريقة، تنتهي إلى صورة أخرى. وهكذا حسب المصادر السعدية ينتسب الشيخ سعد الدين إلى الأشراف الأدارسة في المغرب طلبا للأمان من ملاحقتهم، وإلى هؤلاء يعود والده الشيخ يونس الحسني الشيبي المكي الذي استقر في مكة المكرمة ووجّه من هناك بعض أولاده ومن تبعهم للجهاد ضد الفرنجة في بلاد الشام.

وحسب هذه الرواية أيضاً فقد اعترض هؤلاء جماعة من قطّاع الطرق وانضم إليهم الشاب سعد الدين لكي يهديهم. وقد اهتدى هؤلاء وغيرهم بعد أن ظهر له ثلاثة فرسان بيض كان على رأسهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والإمام علي رضي الله عنه، وأن الرسول نفخ على ثلاث تمرات أعطاها له الإمام فنفخ عليها وقدمها لسعد الدين مع الدعاء بالخير له ولذريته إلى يوم القيامة. وحسب هذه الرواية فقد اختار الشيخ سعد الدين بعد ذلك خربة جبا ليبنى فيها رباطا ومسجدا حيث دفن هناك. وقد سجل على ضريحه الذي جدد في وقت متأخر أنه ولد سنة 460هـ/1067 وتوفي السنة 575هـ/1179[6].

ترك الشيخ أو نسب إليه الكثير من المؤلفات والأوراد، التي اشتهرت

---

(6) المرجع السابق، ج1، ص222-226 و272.

مع انتشار الطريقة السعدية الجديدة بفضل أولاده وأحفاده. ومن هؤلاء تجدر الإشارة إلى ابنه الشيخ شمس الدين محمد الأنور (أبو العلا)، الذي «يعود إليه الفضل في نشر هذه الطريقة وتدوين مبادئها وتعداد مناقب وأحوال مؤسسها الشيخ سعد الدين»[7]. بينما قام حفيده الشيخ حسن السعدي الجباوي بالانتقال إلى دمشق وحوّل تربة غير مكتملة لنائب الشام المملوكي اينال الجكمي في نهاية الضاحية الجديدة بجنوب دمشق (الميدان) إلى زاوية للطريقة السعدية، وتوفي هناك في التاريخ الذي حدده المؤرخ الدمشقي المعاصر ابن طولون: 11 جمادى الأولى 914هـ/ 7 سبتمبر (أيلول) 1508[8]، أي عشية الفتح العثماني لبلاد الشام.

وقد اشتهر الشيخ حسن هذا بـ «الكبير» دلالة على مكانته العلمية والصوفية تمييزا له عن عدة شيوخ آخرين حملوا الاسم ذاته. وقد ذكر عنه المؤرخ الغزي أنه «كان يقصد للزيارة والاجتماع به إلى دمشق الشام للتبرك وأخذ إجازة أو رواية عنه»، حتى أن العالم المشهور محمد بن عراق (توفي 933 هـ/1526) حين انتقل من بيروت إلى دمشق اجتمع بثلاث شيوخ للصوفية منهم الشيخ حسن[9]. وقد أصبحت هذه الزاوية مركز الطريقة السعدية في بلاد الشام ومنها كانت تمنح الإجازات للشيوخ الذين

---

(7) المرجع السابق، ج2، ص17.

(8) ابن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر) 1962، ج1، ص332.

(9) الغزي، الكواكب السائرة، ج1، ص62.

نشروا الطريقة السعدية في تركيا والبلقان، بالإضافة إلى أنها أصبحت لها مكانة معتبرة في الدولة العثمانية حيث كانت تتوقف عندها طلبا للبركة قافلة الحج الشامي باعتبارها كانت تقع تماما على طريق الحج[10].

وقام حفيد آخر للشيخ سعد الدين يحمل الاسم نفسه (الشيخ حسن) ببناء مسجد الذبان في نهاية ضاحية الشاغور جنوب دمشق في جوار مقبرة باب الصغير؛ حيث دفن فيه بعد وفاته في 988هـ/1580 كما وثق ذلك المؤرخ الغزي[11]. وقد تحول هذا المسجد إلى زاوية للطريقة السعدية، وبذلك أصبحت الثانية من حيث الأقدمية والأهمية بالنسبة للطريقة السعدية في دمشق. وقد هُدمت هذه الزاوية التاريخية لأجل شقّ طريق جديد في 1972 ونقل ضريح الشيخ حسن إلى مكان مجاور في محلة السويقة حيث لايزال هناك[12].

وبالإضافة إلى هاتين فقد بنى أحد رجال الطريقة السعدية مسجداً وزاوية للطريقة السعدية في محلة القيمرية بدمشق القديمة (أي داخل الأسوار)؛ وخصّص لها الكثير من الأوقاف. وحسب المؤرخ محمد جميل الشطي (1882-1959) الذي اطلع على وقفية الزاوية فإن الشيخ محمد السعدي الدمشقي هو من أنشأ هذه الطريقة في 1282هـ

(10) انظر تفاصيل ما كان يحدث في ذلك اليوم: حسين آغا، الطريقة السعدية، ج2، ص72-73.

(11) الغزي، الكواكب السائرة، ج3، ص139.

(12) حسين آغا، الطريقة السعدية، ج2، ص99-100.

(1865م) وجعلها زاوية للطريقة «يحضر عنده المشايخ والعلماء والخاصة والعامة»[13]. وتعتبر هذه الطريقة مهمة لموضوعنا لأنها هي التي حفظت فيها (لسبب ما) الإجازات التي كانت تمنح لخلفاء الطريقة السعدية في تركيا والبلقان[14].

وبالمقارنة مع الطرق الأخرى فقد أعطت السعدية الذكر أهمية كبيرة، وأصبح لكل زاوية ليال معلومة من كل أسبوع طيلة أيام السنة يعقدون فيها حلقات الذكر بالإضافة إلى مواسم معينة يحتفون بها وهي تختلف من زاوية إلى أخرى. وبشكل عام كانت حلقات الذكر تبدأ بقراءة أوراد الطريقة السعدية وبعض المنظمات الشعرية (التي تسمى «الإلهيات» في تركيا والبلقان) والتي تتضمن التوسل إلى الله ومدح الرسول وشيوخ الطريقة والحث على الاستغراق في مقام المحبة والفناء في الله[15].

انتقال الطريق السعدية إلى بلاد البلقان

كان من الطبيعي حسب الموقع الجغرافي أن تمتد الطريقة السعدية إلى تركيا المجاورة، ومنها إلى البلقان. وفيما يتعلق بتركيا فقد انتقلت

(13) محمد جميل الشطي، أعيان دمشق في القرن الثلث عشر ونصف الرابع عشر، دمشق (المكتب الإسلامي) 1972، ص248.

(14) حسين آغا، الطريقة السعدية، ج2، ص150، ولدينا في صفحة 228 صورة عن سلسلة خلفاء الطريقة السعدية في البلقان.

(15) المرجع السابق، ج2، ص71.

الطريقة السعدية إلى هناك في مطلع القرن الثامن عشر على يد الشيخ إبراهيم الشامي أبو الوفا الذي تأسس معه فرع الوفائية السعدية، والشيخ عبد السلام الشيباني (توفي 1165هـ/1751) الذي تأسس معه فرع السلامية السعدية، وأصبح للطريقة السعدية في نهاية القرن الثامن عشر أربعة زوايا في اسطنبول[16].

وإلى ذلك القرن أيضا يعود انتقال وانتشار الطريقة السعدية في البلقان. ويرتبط ذلك بشخصية مركزية يختلط فيها التاريخ بالكرامات الأقرب إلى الأساطير، ألا وهو الشيخ سليمان بن حسين الذي تخلّص في شعره باسم «عاجز» ليشتهر بعد ذلك أكثر باسم عاجز بابا baba Axhizi (حوالي 1637- 1728م). ولدينا من المعطيات ما يفيد أن سليمان المذكور ولد قرب مدينة شكودرا Shkodra بشمال ألبانيا، وهناك من يقول أنه من عائلة بوشاتلي Bushati المعروفة[17] دون أن يؤكد ذلك بدليل قاطع، التي كانت مركز الولاية العثمانية التي تحمل اسمها وأهم مركز للثقافة الإسلامية في ألبانيا. ويبدو أنه قد أتمّ دراسته الأولية في شكودرا ثم ذهب إلى عاصمة الدولة العثمانية للالتحاق بإحدى المدارس المعروفة لمتابعة دراسته هناك. وبعد تخرجه من المدرسة أراد أن يبقى فترة في اسطنبول

(16) Dietrich. Sa'diyya. p.731; Metin Izeti. Kllapia e tasavvufit. Shkup (BFI-FSHI) 2004. p.169.

(17) للمزيد عن هذه الاسرة ودورها انظر مقالتنا:
سنوات شيخ الازهر حسن العطار في ألبانيا، ملحق تراث» بجريدة «الحياة 2012/2/11.

ليكتسب خبرة هناك، حيث تعرّف على الشيخ إبراهيم وأخذ منه إجازة بالطريقة السعدية[18].

وهنا يختلط التاريخ بالأساطير. فالرواية التاريخية تقول إنه ذهب إلى اسطنبول، وأخذ إجازة الخلافة (إجازة نامه) بالطريقة من الشيخ إبراهيم الشامي، الذي يوحي لقبه أنه قد جاء لتوه من دمشق التي تعرف عند الأتراك باسم «شام» أو «شام شريف». أما الكرامة المروية عنه وعن شيخه الذي أخذ الإجازة منه فتقول إن خليفة الطريقة السعدية الشيخ إبراهيم قد جاء إلى اسطنبول بالصدفة في الفترة التي كان فيها سليمان وصديقه عبد السلام يعيشان معا في اسطنبول.

كان الشيخ إبراهيم يبدو عليه الفقر ويعيش على الصدقات وينام الليل في جامع آيا صوفيا. وفي أحد الأيام مرضت ابنة السلطان وعجز الأطباء عن علاجها فأخبر أحد رجال الحاشية السلطان عن الشيخ إبراهيم فأحضره في الحال وتمكن من علاجها. وقد فرح السلطان كثيرا بشفاء ابنته وقدّم هدية كبيرة للشيخ إبراهيم ولكنه رفض ذلك. ولما سمع سليمان بهذا الأمر رغب مع صديقه عبد السلام بزيارة الشيخ إبراهيم في جامع آيا صوفيا. وبعد أن وجداه سألهما عما يريدان فأخبراه أنهما يريدان أن يكونا من مريديه، فقال لهما الشيخ إنهما يبدوان من الأغنياء ولايمكن

(18) Dzemal Cehajic. Dervishki redovi u jugoslovenskim zemljama. Sarajevo (Orijentalni institu) 1986. p.149.

أن يصبحا مريدين لفقير مثله.

ولما أصرا قال لهما الشيخ إبراهيم: «إذا أردتما أن تصبحا مريدين تعالا عندي في الفجر واستعدا لطريق طويل». وفي فجر اليوم التالي استعد سليمان وعبد السلام ووضعا ما معهما من ليرات ذهبية في الحزام وذهبا عند الشيخ إبراهيم في الجامع، فأخذهما إلى شاطئ البحر وألقى هناك الجلد الجاف الذي يتثر به في الماء وطلب منهم الصعود معه، ولكن الجلد أخذ يغرق معهم في الماء فطلب الشيخ إبراهيم منهما إلقاء الثعابين (الليرات الذهبية) التي معهما ليتمكنا من النجاة. ومع إلقاء الليرات الذهبية استوى الجلد وأصبحا مريدين له، فطلب الشيخ إبراهيم من سليمان بعد أن أجازه أن ينشر الطريقة في الروملي/ البلقان[19].

وبالعودة إلى التاريخ تقول الروايات: إن الشيخ سليمان توجّه إلى بلاده مع أولاده الثلاثة (دانيال ولطف الله وعبدالوهاب) وتوقف في طريق عودته في مدينة جاكوفا Gjakova بكوسوفا، التي كانت تنمو بسرعة آنذاك كمركز تجاري وإسلامي، حيث حظي هناك بدعم من مراد اغا بن آدم باشا متصرف شكودرا المجاورة، الذي بنى له التكية السعدية ثم المدرسة الكبرى الأولى في إطار وقفه الذي وثقه فيه 1732. وقد اشتهرت هذه التكية وماتزال باسم «االتكية الكبرى» أو التكية الأم لأنه انطلقت

(19) Izeti. Kllapia e tasuvvufit. pp.172173-

منها الطريقة السعدية لتنتشر في المناطق المجاورة، وبالتحديد في مقدونيا وصربيا وألبانيا. فبعد سنوات تابع الشيخ سليمان ابنه دانيال على رأس التكية الكبرى في جاكوبا بعد ن منحه إجازة بالخلافة إلى جانب الابن الآخر لطف الله وتابع طريقه مع إبنه الثالث عبدالوهاب إلى مدينة بريزرن Prizren المجاورة التي تحولت بسرعة بعد الفتح العثماني إلى مركز للثقافة الإسلامية في البلقان[20]، حيث أسّس في ضاحية بريزرن في المكان الجميل ماراش Marash المطلّ على المدينة التكية السعدية الثانية التي بقي على رأسها حتى وفاته في 1743. وفي ما يتعلق ببريزن لدينا كرامات مروية عن الشيخ سليمان، منها أن أحد السكان أراد إحراج الشيخ في فصل الشتاء فطلب منه إثباتا لمكانته أن يستخرج العنب في الكرم المغطى بالثلوج. وتقول الرواية أن الشيخ سليمان مد يده تحت الثلج واستعان بالله فأخرج العنب من الفروع الجافة[21].

وقد نقشت على شاهدة ضريحه المحفوظ حتى الآن قصيدة جميلة تؤرخ لوفاته في آخرها على عادة ذلك الوقت:

الشيخ الكامل، البير الواصل ومظهر فيض الله

(20) للمزيد عن مدينة بريزرن ومافيها من طرق وتكايا صوفية انظر المقالة الخاصة بها في الطبعة الجديدة من «الموسوعة الإسلامية:
M.Kiel. Prizren. The Encyclopaedia of Islam. new edition. vol.VIII. Leidden (E.J. Brill) 1995. pp.337341-.

(21) Dr.Miokom Zeqo.Teqet shqiptare te sektit mistik te poetit Persian Saadi

الشيخ سليمان الواصل إلى سر الفناء

أوحد عصره في العلم والحكمة

الواقف على سر وإرث علم الرسول الأعظم

بالذكر والفكر استغرق في الأوراد السعدية

إلى أن توصل إلى سرّ سعد الدين

وبعد أن نزلت آية «وكل من عليها فان»

بقي ينتظر بشوق تتمتها «رجع...»

وفي النهاية أخذه عشق المحبوب

قال «ياهو» إنك تنقل كل العالم إلى الخلود

طارت روحه بشوق من جسمه

حيث استقرت في مقعد صدق بأمر من الله: 1160[22]

(22) Nehat Krasniqi. Dy dokumente gjenealogjike te rendesishme. Dituria Islame 59.(22)
Prishtine 1994.p.60.

وإلى حين وفاته تقول الروايات المتناقلة عنه، التي لاتنقصه المبالغة، أنه قد أسّس 72 تكية للسعدية في المناطق الالبانية التي تشمل هنا مكدونيا وكوسوفا وألبانيا وجنوب غرب صربيا[23]. وفيما يتعلق بألبانيا يعترف الشيخ رجب في كتابه «التصوف الاسلامي والبكتاشية» أن السعدية قد أصبحت من الطرق المعروفة في ألبانيا[24]، حيث انتشرت تكاياها في لسكوفيكو Leskoviku وتبلينا Tepelena وجيروكاسترا Gjirokastra و تيرانا Tirana وتروبويا Tropoja[25].

وفيما يتعلق بالتكية الكبيرة التي أسّها الشيخ سليمان في بريزرن ودفن فيها نجد أن سلسلة شيوخ الطريقة السعدية في البلقان المحفوظة بالزاوية السعدية بدمشق القديمة توضح أن ابنه عبد الوهاب أخذ منه إجازة بالخلافة وخلّفه في مشيخة الطريقة حتى وفاته في 1174 هـ/1760م، بينما نجد حفيده الذي يحمل اسمه (سليمان بن عبد الوهاب) ذهب الى تكية الجباوي في دمشق لاخذ إجازة بالخلافة من هناك، وكذلك فعل الحفيد الاخر أحمد بن عبد الوهاب[26] .

(23) Muhamed Pirraku. Gjurme te veprimtarise letrare shqipe me alphabet arab ne Kosove. Ditura 12-. Prishtine 1978. p.89.

(24) Baba Rexhepi. Misticizma islame dhe Bektasizma. New York 1070. p.102

(25) Izeti. Kllapia e tasavvufit. p.173

(26) ترد هذه المعطيات وغيرها في نسختين مختلفتين لسلسلة خلفاء الطريقة السعدية في بلاد الالبان نشرها الباحث نهاد كراسنيتش لاول مرة في مجلة «النور الاسلامية»(عدد 59 ، بريشتينا 1994) ثم أعاد نشرها في كتابه «اسهامات ألبانولوجية» الذي صدر مؤخرا :
Nehat Krasniqi. Kontribute albanologjike. Prishtine (Instituti albanologjik)2011.pp.5173-

أما فيما يتعلق بصربيا فقد انتشرت الطرقة السعدية في بلغراد والمناطق الجنوبية الغربية ذات الغالبية الالبانية، وبالتحديد في نيش Nish وفرانيه Vranje وليسكوفاتس Leskovac. وفيما يتعلق ببلغراد، التي كان تسمى «دمشق الاوربية» حتى مطلع القرن العشرين، فقد قام أحد أتباع الطريقة خلال خدمته في بلغراد (الدفترار حسني آغا) ببناء تكية في 1783 للشيخ مصطفى[27]. كما قام الشيخ محمد خراباتي ابن أحمد الذي أخذ إجازة بالطريقة من «المعلم الثاني» الشيخ سليمان بإنشاء تكية للطريقة السعدية في نيش Nish وبقي على رأسها الى أن توفي في 1169هـ/1755م ، وأخذ الاجازة بالخلافة عنه الشيخ علي الذي أسّس تكية للطريقة السعدية في لسكوفاتس (لسقوفجه) التي ساهمت في نشر الطريقة السعدية في المناطق المجاورة . ولكن لدينا مايفيد أن الشيخ اللاحق لهذه التكية (الشيخ عبد الفتاح) أخذ إجازة بالخلافة من الشيخ عبد الحليم في يريشتينا ودفن في لسكوفاتس عام 1198هـ/1784م ، وهو مايفيد بوجود تكية للطريقة السعدية في بريشتينا أيضا. ومن تكية لسكوفاتس أخذ الشيخ سليمان إجازة بالخلافة من الشيخ حسن بابا و انتقل ليؤسس تكية في فرانيه حيث دفن فيها في 1291هـ/ 1873 . ولكن الحرب الروسية العثمانية 1877-1878 ومأدت اليه من انحسار الوجود العثماني في صربيا دفع بالكثير من المسلمين في بلغراد ونيش وفرانيه

(27) Divna Djuric- Zamola. Beograd kao orijentalna varos pod Turcima. 1521-1867. Beograd(Muze grada Beograda). p.72

وليسكوفاتس الى الهجرة نحو الولايات المجاورة التي بقيت ضمن الدولة العثمانية ، حيث عرفوا هناك باسم «المهاجرين»[28].

وفي مايتعلق بمكدونيا فقد أصبحت كوبريلي أو فلس Veles من أهم مراكز الطريقة السعدية في البلقان . ولدينا في مصادر الطريقة (سلاسل خلفاء الطريقة) مايفيد أن الشيخ محمد خراباتي بن حسين أخذ إجازة بالخلافة من الشيخ دانيال ابن «المعلم الثاني» الشيخ سليمان في «التكية الكبرى» بجاكوفا في 1166هـ/ 1752-1753م ، وانتقل الى كوبريلي/ فلس ليؤسّس التكية السعدية هناك التي دفن فيها عام 1181هـ/1767-1768م . وقد أسست هناك تكية أخرى للطريقة السعدية ، تكية حسين هود بابا التي اشتهرت أكثر باسم «كير تكية، في 1207هـ/ 1792م بمساعدة من علي باشا تبلينا الذي كان يسيطر على جنوب ألبانيا . ولكن التكية الام هدمت في 1289هـ/ 1872 مع مد سكة حديد سكوبيه- سالونيك ، فقام الشيخ مرتضى ببناء تكية أخرى بدلا منها . ومع جلاء أو إجلاء المسلمين عن صربيا بعد إعلان استقلالها في 1878 تلاشى وجود الطريقة السعدية في المراكز المذكورة في الاقضية الاربعة التي ضُمّت الى صربيا في 1878 مع انحسار وجود المسلمين هناك وهجرة مشايخ الطريقة الى ولاية كوسوفا التي كانت تضم مكدونيا الغربيىة وكوسوفا الحالية . ومن هؤلاء كان

(28) لدينا معطيات كثيرة عن الشيوخ الذين تولوا تكايا ليسكوفاتس وفرانيه منذ تأسيسها حتى ضم هذه المناطق الى صربيا التي أعلنت استقلالها بموجب قرارات مؤتمر برلين في صيف 1878 في سلسلتي خلفاء الطريقة السعدية التي نشرها الباحث كراسنيشي ، المرجع السابق ، ص 51-73 .

الشيخ وفا بابا الذي ذهب الى سكوبيه وأسّس تكية للطريقة السعدية في محلة «طوب خانه»[29].

ومن هؤلاء «المهاجرين» الذين جاؤوا من جنوب صربيا لدينا الشيخ إسلام الذي هاجر من ليسكوفاتس الى مدينة جيلان Gjilan بكوسوفا المجاورة، التي نشأت كمدينة بطابع اسلامي في النصف الثاني للقرن الثامن عشر، حيث بنى في «محلة المهاجرين» تكية للطريقة السعدية في ثمانينات القرن التاسع عشر على الارجح[30].

الطريقة السعدية والتطورات السياسية الجديدة

تأثرت الطريقة السعدية انتشارا وانحسارا بالتطورات السياسية التي عصفت بالمنطقة، وخاصة بمآل الدولة العثمانية ووصول الاحزاب الشيوعية الى السلطة بعد الحرب العالمية الثانية.

وفيما يتعلق بالدولة العثمانية يمكن القول أن الحرب الروسية العثمانية 1877-1878 كانت نقطة فارقة في مصير المسلمين في البلقان، حيث جرفت مناطق واسعة من المسلمين وعقدت استنبول معاهدة مذلة مع روسيا القيصرية (سان استيفانو) تخلت فيها عن مناطق

(29) Lidija Kumbarazi-Begovic. Osmanski spomenici bo Skopje. Skopje (Islamska zajednica bo RM) 1998. p.131.

(30) Kadri Halimi. Derviski redovi i njohova kultna mjesta na Kosovu. Glasnik Muzeja Kosova.Pristina 1957.pp.193206-

واسعة ثم جاء مؤتمر برلين في صيف 1878 ليقنّن دوليا هذا الانحسار العثماني ويسمح للنمسا باحتلال البوسنة والهرسك أيضا[31]. وفي غضون ذلك كان تخوف المسلمين على مصيرهم يعبّر عن نفسه في حركة سياسية تقاوم سلخ المناطق التي يعيش فيها المسلمون عن الدولة العثمانية، وهي الحركة التي اشتهرت باسم «رابطة بريزرن 1878-1881 وأسست قوات خاصة بها لحماية تلك المناطق وانتهت بالصدام مع الدولة العثمانية التي كانت مجبرة على تسليم هذه المناطق[32].

ومايهمنا هنا أن شيوخ الطريقة السعدية برزوا في هذا الحراك الشعبي، حيث ساهم شيخ التكية السعدية في بريزرن الشيخ أمين شيخو في تأسيس «رابطة بريزرن»[33]. ونتيجة لهذه التطورات انحسر الوجود المسلم والوجود السعدي من المناطق التي تنازلت عنها الدولة العثمانية لصربيا (وخاصة من مدن نيش وفرانيه وليسكوفاتس وضواحيها)، وهو ماأدى الى انتقال الوجود السعدي الى مكدونيا وكوسوفا المجاورة، حيث أسّس الشيخ وفا بابا تكية في سكوبيه بينما أسّس الشيخ إسلام تكية في جيلان كما مرّ معنا.

(31) للمزيد حول ذلك انظر كتابنا: الاسلام في يوغسلافيا من بلغراد الى سراييفو، عمان (دار البشير) 1993، ص182-183.

(32) للمزيد عن هذه الرابطة ونتائجها: د.أنتوني سوريال عبد السيد، الرابطة القومية الالبانية أو «رابطة بريزرن الالبانية» 1878-1881، القاهرة (دار الثقافة) 1986.

(33) Poezia e Bejtexjnive. patathenien dhe pergatiten per shty e beri Mr.Hajdar Salihu. Prishtine (Rilindja)1987. p.263

وباستثناء ألبانيا التي أعلنت استقلالها في أواخر 1912 واستقرت حدودها الحالية في 1920 بعد انضمامها الى عصبة الامم آنذاك، فإن المسلمين في المناطق الاخرى المذكورة (كوسوفا ومكدونيا وصربيا والبوسنة) أصبحت في أواخر 1918 ضمن الدولة الجديدة التي نشأت آنذاك (مملكة يوغسلافيا). وقد تميزت الدولة الجديدة منذ سنواتها الاولى بسياسة ترهيب ضد المسلمين (وخصوصا في مكدونيا وكوسوفا والسنجق) لدفعهم الى الهجرة الى تركيا، وهو ماأدى بالفعل الى هجرة مئات الالوف من المسلمين الى تركيا خلال مرحلة مابين الحربين وتدمير وإغلاق بعض الجوامع والتكايا نتيجة لذلك[34].

وفي هذا السياق انحسر الوجود السعدي في «مركز السعدية» جاكوفا التي كانت تتميز بوجود أربعة تكايا للسعدية، حيث أغلقت تكية واحدة وشغرت «التكية الام» في 1928 بعد وفاة الشيخ كمال شيخو (حفيد المؤسّس الشيخ سليمان) دون أن يترك خليفة. وقد قام أخوه الاصغر شوكت بالذهاب آنذاك الى دمشق ليأخذ الاجازة بالمشيخة

(34) وصل هذا الوضع الى ذروته في 1938 حين وقعت الحكومة اليوغسلافية بالاحرف الاولى اتفاقية مع الحكومة التركية لتهجير معظم المسلمين من جنوب يوغسلافيا (كوسوفا ومكدونيا) الى تركيا، ولذلك نجد أن مجلة «الأمة العربية» La Nation Arabe التي أسسها شكيب أرسلان في جنيف قد خصصت في عددها 18-19 مقالا كاملا بعنوان «وضع المسلمين في جنوب يوغسلافيا» يستعرض الحالة السيئة للمسلمين آنذاك. انظر ترجمة كاملة للمقال في ملحق كتابنا: كوسوفو- كوسوفا: بؤرة النزاع الالباني الصربي في القرن العشرين، القاهرة (مركز الحضارة للدراسات السياسية) 1998، ص125-128.

من شيخ الطريقة السعدية في دمشق آنذاك الشيخ ابراهيم. ولكن بعد وصوله الى حلب تعرض الشيخ شوكت الى الاعتقال من قبل سلطات الانتداب الفرنسي ونقل الى سجن دمشق ، حيث بقي ستة شهور في السجن الى أن تدخل شيخ الطريقة السعدية بدمشق . وقد احتفى به، كما تقول الروايات، الشيخ ابراهيم و عندما عاد الى موطنه ليتولى «التكية الكبرى» جرى له احتفال كبير في أواخر 1929 . وقد تعرض الشيخ شوكت الى محنة أخرى بعد وصول الحزب الشيوعي الى الحكم في يوغسلافيا في 1945 واستمرار المعارضة ضده في كوسوفا ، إذ أعتقل لمدة اسبوعين في 1946 بتهمة إيواء معارضين للنظام الجديد . وبعد الافراج عنه بقي على رأس هذه التكية حتى وفاته في 1952[35] .

ومن ناحية أخرى كان للتطور السياسي الاخر (وصول الاحزاب الشيوعية الى الحكم) أثره الكبير على المسلمين والسعدية سواء في يوغسلافيا أو في ألبانيا. وكما حدث في 1878 فقد أحسّ المسلمون بالخطر، هذه المرة من قدوم هذه الاحزاب الى الحكم، ولذلك فقد بادروا الى تأسيس «رابطة بريزرن الثانية» في 1943، التي انضم اليها شيخ التكية السعدية في بريزرن الشيخ موسى شيخو. ولكن بعد تمكن قوات الحزب الشيوعي اليوغسلافي من السيطرة على بريزرن وكوسوفا في صيف 1945 قامت بإعدام من شاركوا في المقاومة ومنهم الشيخ

(35) Luma-Deda. Drita shkelqyeshme hyjnore. pp. 63 -81

موسى الذي دفنته في مكان ما خارج بريزرن وأغلقت التكية السعدية في بريزرن. وقد أتبعت ذلك في 1950 بهدم هذه التكية على الرغم من قيمتها العمرانية التاريخية، ولم تترك سوى التربة المجاورة التي تضم أضرحة شيوخ الطريقة بمن فيهم المؤسس الشيخ سليمان[36].

وفي الحقيقة تميزت الفترة الاولى من الحكم الشيوعي في يوغسلافيا بسياسة ترهيب منظمة تهدف الى دفع أكبر عدد منهم الى الهجرة الى تركيا، وهو ما أدى بالفعل الى هجرة مئات الالوف حتى 1966 حين أعلن الرئيس تيتو عن عزل نائبه ألكسندر رانكوفيتش الذي حمّله مسؤولية تلك السياسة المناهضة للمسلمين . ومع انتهاج النظام اليوغسلافي سياسة جديدة تجاه المسلمين، بعد أن أدت السياسة السابقة الى انحسار عدد المسلمين وتدمير بعض الجوامع والتكايا ذات القيمة التاريخية، قام النظام الشيوعي في الالباني في تلك السنة بالذات بـ«ثورة ثقافية» على النمط الماوي اتخذت موقف معاديا للدين، وهو ما أدى في 1967 الى اصدرار «مرسوم منع الدين» الذي تحولت ألبانيا معه اى أول دولة إلحادية.

ونتيجة لذلك فقد أغلقت فورا كل الجوامع والتكايا وصودرت مافيها من مخطوطات وأرسل كل رجال الدين الى «معسكرات العمل»

---

(36) Muhamed Shkuriu. Prizreni i lashte. Priren2001. pp.64 -65

لتعلم مهن أخرى، بينما هدمت بعد ذلك بعض الجوامع والتكايا وتم تحويل بعضها الاخر لاستخدامات أخرى (متاحف ومعارض ومخازن الخ)[37]. وقد استمرت هذه الحالة الى نهاية 1990 حين اجتاحت التحولات الديموقراطية أوربا الشرقية، وأعيد بالتدريج فتح الجوامع والتكايا في ألبانيا بما في ذلك السعدية منها. وقد تتوج هذا الامر في تيرانا خلال شهر نيسان 1994 بافتتاح «المؤتمر الوطني للطرق العليّة» الذي شاركت فيها الطريقة السعدية المنبعثة، والذي كان يهدف الى إرساء التعاون بين الطرق الموجودة (البكتاشية والخلوتية والقادرية والسعدية الخ) خلال المرحلة الجديدة التي تمر بها ألبانيا[38].

الحضور الصوفي والثقافي للطريقة السعدية

مع انتشار التكايا في المدن المذكورة نشرت الطريقة السعدية منهجها الخاص بها مع بعض التكيف مع الوسط الجديد. فالتكية كانت تتألف من ثلاث أقسام رئيسية: قاعة السماع أو «سماع خانه» والميدان و»اوجاق القهوة». وفي التكية كانت تعقد حلقات الذكر مرتين في الاسبوع، يختلف تحديدها من تكية الى أخرى، مع الجمع بين الذكر

---

(37) للمزيد حول هذه «الثورة الثقافية» وتأثيرها انظر مقالنا: الدين والمسألة الدينية في ألبانيا، مجلة «العربي» عدد 239، الكويت 1978.

(38) للمزيد حول واقع الطريقة السعدية في ألبانيا انظر:
Ismail H.Aga. Tarikati islamik Saadi. Tirane (Eurorilindja) 1996

الجهوري القيامي والذكر القلبي. وتبدأ حلقة الذكر لاتباع الطريقة وهم جلوس بقراءة شيخ التكية للفاتحة وتقرأ بعدها الاوراد السعدية ثم «كلمة التوحيد» وبعدها الدعاء وقراءة الفاتحة. وبعد ذلك يقوم الجميع ويبدأون جهرا بذكر ألفاظ الجلالة (هو، حي، دائم، قيّوم الخ) ثم يتحولون للذكر القلبي، بينما يتولى بعض الافراد بإنشاد المنظومات الشعرية أو «الالهيات» التي نظمها بعض شيوخ الطريقة وتعبر عن رسالتها(39).

ومع ذلك يلاحظ هنا أن الطريقة السعدية تأثرت بالمحيط البلقاني الجديد حيث انتشرت فيه الطريقة البكتاشية التي أرست تقاليد شيعية. فبالاضافة الى حلقات الذكر هذه على مدى العام أصبحت بعض تكايا الطريقة السعدية تحتفي مثل البكتاشية بالعشر الاول من محرم، حيث يتم الامتناع عن أكل اللحم وتناول الحلو بل يكتفى أتباع الطريقة بتناول الخبز والملح ولا يلامسون النساء خلال تلك الايام، التي تنشد فيها «الالهيات» أيضا(40).

وقد قدّر شيوخ الطريقة أهمية الشعر في نشر رسالة الطريقة، ولذلك فقد اهتم بعضهم بنظم هذه «الالهيات» التي كانت تنشد بصوت

(39) الرابط الالكتروني للطريقة االسعدية في جيلان:
Shehu.spenden.oficelive.com

(40) المصدر السابق.

رخيم ومؤثر في المناسبات المختلفة، بالاضافة الى اهتمامهم بالتأليف في مجال التصوف. وكانت التكية تحتوى في العادة على مخطوطات تتعلق بأدب الطريقة أو بالتصوف بشكل عام. ولكن ظروف المنطقة من حروب ونزاعات قد أدت الى فقد الكثير من المخطوطات الموجودة في التكايا والجوامع. وكان الشيخ المؤسّس سليمان قد اشتهر بلقب «المعلم الثاني» لكونه قد اشتغل أيضا بالتأليف. ومما نعرف من نتاجه «رسالة في أخلاق التصوف» بقيت منها نسخة محفوظة بمكتبة الوالدة العتيقة في اسكدار بتركيا(41). وبالاضافة الى ذلك فقد وصل الينا ديوانا شعر من ابداعه ، الاول يتضمن قصائد باللغات العربية والتركية والفارسية وهو محفوظ في المكتبة الوطنية بكوسوفا ، والثاني يشتمل على قصائد في اللغة العثمانية وهو محفوظ في المكتبة الشخصية للشيخ رشدي في جاكوفا . وتبيّن قصائد الشيخ سليمان أنه كان من كبار الشعراء المتصوفة الالبان الذين برزوا في كوسوفا خلال الحكم العثماني(42).

ومن الشيوخ الشعراء أيضا حفيده الشيخ أمين شيخو (1789–1918) ، الذي كان من الشخصيات العامة المعروفة في كوسوفا وألبانيا بسبب مشاركته في تأسيس «رابطة برزرن» في 1878 وفي تاسيس

(41) كان بورصالي محمد طاهر أول من أشار الى ذلك في كتابه «المؤلفون العثمانيون»:
Bursali Mehmet Tahir. Osmanli muellifleri. Istanbul 1338. vo.1.. p.123 -124

(42) Krasniqi.Kontrinute albanologjike.pp.57.59

«رابطة بيا» في 1899 [43]. ومن قصائده المعروفة في هذه المجال واحدة كتبها في الالبانية بحروف عربية ونشرت مؤخرا في الالبانية بالحروف اللاتينية بعد أن أصبحت الابجدية االرسمية منذ 1912:

قُلها من القلق بعشق:

لا إله إلا الله

محمد رسول الله

الامام علي أمرنا

أن ننشر الطريقة

لا إله إلا الله

علي ولي الله

وحضرة فاطمة أمرتنا

أن نعلي من شأن آل البيت

(43) اشتهرت هذه الرابطة أيضا باسم «بيسا بيس» (رابطة العهد) وعارضت أي اقتطاع جديد للمناطق الالبانية لصالح الدول المجاورة (صربيا والجبل الاسود وبلغاريا واليونان) وانتهت كذلك بصدام عسكري مع الادارة العثمانية.

لا إله إلا الله

يافاطمة الزهراء

وإذا رغبت برؤية الامام الحسن

فاخلص لال البيت

لا إله إلا الله

ياحسن المجتبى

وإذا رغبت برؤية الامام الحسين

فأرواحنالدى العرش الاعلى

لا إله إلا الله

ياحسين كربلاء

الشيخ أمين أمر

بمواجهة الجهلاء

وهديهم للطريقة

لا إله إلا الله

ياسعد الدين جباوي[44].

الحضور الحالي للطريقة السعدية

مرّت المنطقة االتي انتشرت فيها الطريقة السعدية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بتطورات سياسية عاصفة خلال القرن العشرين (الانحسار التدريجي للحكم العثماني حتى انهياره المفاجىء في 1912 وسياسة التضييق على المسلمين خلال يوغسلافيا الملكية 1918-1940 وحكم الاحزاب الشيوعية في يوغسلافيا وألبانيا 1945-1990 وصولا الى النزاعات والحروب في نهاية القرن العشرين) مما أثر كثيرا على وجود المسلمين في غرب البلقان وعلى الطريقة السعدية بطبيعة الحال.

وبالعودة الى أولى التكايا التي أسّها الشيخ سليمان فلا تزال التكية الاولى أو «التكية الكبرى» موجودة في جاكوفا، وهي بذلك تتمتع بقيمة تاريخية سواء بالنسبة لمبناها أو لحفاظها على العلاقة بمركز الطريقة السعدية في دمشق بفضل الشيخ شوكت شيخو (1900-1952). وقد شغر منصب شيخ التكية لمدة سنتين (1952-1954) الى أن حصل ابنه الشيخ عبد الوهاب شيخو على الاجازة بالمشيخة وبقي على رأس هذه التكية

(44) Poezia e Bejtexhinjeve. p.264

حتى 1998، حين خلّفه في المشيخة الشيخ يحيى بن الشيخ شوكت الى أن توفي في 2002 ثم خلّفه الشيخ موسى بن الشيخ عبد الوهاب الذي لايزال يتولاها حتى الان. وقد استعادت هذه التكية بعض وهجها التاريخي في السنوات الاخيرة، حيث أقيم فيها في 18 أيار 2009 احتفال كبير بحضور السفير الالباني في بريشتينا للاحتفاء بصدور الكتاب الذي يؤرخ لهذه التكية ومكانتها في التاريخ الديني والثقافي للمؤلفين فائق دودا وارنست لوما بعنوان «النور الالهي والقومي للتكية الكبرى المستقلة البلقانية عبر القرون»[45].

وبالاضافة الى هذه التكية بقيت أيضا تكيتان أخريتان في جاكوفا التي كانت تعتبر «مركز الطريقة السعدية». أما الاولى فتعود تقريبا الى وقت تأسيس «التكية الكبرى» وقد أسّسها الشيخ زين العابدين وجددها الشيخ أمين شيخو (1789-1918) بينما على رأسها اليوم الشيخ رشدي. وتتألف هذه التكية التي تقع في قلب جاكوفا (شارع اسماعيل كمالي) من طابقين، يحتوى الطابق الاول على سكن الشيخ وغرفة للاعتكاف، بينما يحتوى الطابق الثاني على قاعة السماع وأوجاق القهوة.

وحسب الشواهد على أضرحة الشيوخ فقد كانت تسلسل الشيوخ فيها كما يلي: الشيخ زين العابدين (توفي 1769) - الشيخ محمد بن زين

(45) Ernest Luma-Faik Doda. Drita hynore dhe kombetare neper shekujt e teqes madhe autoqefale ballkanike. Gjakove-Prizren 2009.

العابدين (توفي 1799) -الشيخ أمين (توفي 1811) – الشيخ حمدي بن أمين (توفي1918) – الشيخ شكري بن أمين (توفي 1940) – الشيخ ضياء بن حمدي (توفي 1945)، الشيخ عبدل (توفي 1985) ومن بعده ابنه الشيخ رشدي الذي لايزال الى الان. وأما التكية الثانية فقد أسسها في وقت متأخر الشيخ جمالي (توفي 1934) وجاء بعده الشيخ جلال الدين والشيخ سعد الدين والشيخ عابدين ويتولاها حاليا الشيخ رمضان.

وفي الحقيقة كان المبنى الاصلي للتكية قد هدم في مطلع العهد اليوغسلافي الشيوعي لتبنى مكانه مدرسة فويه لاكتشفيتش Lakcivic Voje (التي تحول اسمها بعد 1999 الى مدرسة زكريا رجا Zekerija Rexha)، وانتقلت الى المبنى الحالي القريب الذي أعطي لها في شارع المارشال تيتو (الذي تحول اسمه بعد 1999 الى شارع الام تيريزا)[46].

أما فيما يتعلق ببريزرن التي أسّس فيها الشيخ سليمان التكية الثانية ودفن فيها، فقد كانت تتمتع بشهرة كبيرة نظرا لعمارتها المميزة وإطلالتها الجميلة على المدينة وقيمتها التاريخية باعتبارها تتضمن ضريخ الشيخ المؤسس أو «المعلم الثاني». وقد استمرت مشيخة التكية في أحفاد الشيخ سليمان (الذين حملوا كنية شيخ زاده أو شيخو) حتى الشيخ موسى الذي

(46) Cahajic. Derviski redovi. p.150

وأشكر هنا الباحث كوشتريم شيخو الذي قام بتحديث المعطيات الواردة في المرجع السابق

أعدم في 1945 نظرا لمشاركته في «رابطة بريزرن الثانية» المقاومة لوصول الحزب الشيوعي الى الحكم، حين صودرت التكية وكل أوقافها المحيطة بها لتهدم في 1950 وتؤخذ موادها لبناء تعاونية في ضواحي بريزرن. وقد تولى ابنه حسين شيخ زاده المشيخة (التي لم يعد لها سوى التربة االتي تضم أضرحة شيوخ السعدية) وقام بنقل مقر الطريقة الى بيت العائلة ، الذي يعتبر من البيوت المميزة لبريزرن من العصر العثماني ، بعد أن أخذ إجازة بالخلافة من الشيخ محمد علي شيخ التكية السعدية في سكوبيه وبقي على رأسها حتى 1989. وبعد موته انتقلت مشيخة الطريقة الى الفرع الاخر من العائلة ، حيث تولاها الشيخ محمد بن الشيخ شوكت شيخ «التكية الكبرى» في جاكوفا ، حيث بقي على رأسها الى أن توفي في 2007. [47].

وبالاضافة الى ذلك فقد بقيت حتى حرب 1999 التكية السعدية في مدينة جيلان[48] التي مرّ ذكرها. وكانت هذه التكية قد عرفت ذروتها في عهد الشيخ توفيق شيخو الذي أخذ الاجازة بالخلافة من الشيخ حسين شيخ التكية السعدية في نسالتسا Nestalca قرب بويونافاتس، والذي قاوم الضغوط على المسلمين لتهجيرهم الى تركيا خلال الفترة الاولى من حكم الحزب الشيوعي اليوغسلافي، ولذلك سجن مرتين وأغلقت التكية مع وفاته

(47) Vefa Q.Karahoda.Sheh Sulejman «Axhiza Baba» (Tarikati Saadi).Prizren-Gjakove 1997.pp.6465-;Luma-Doda.Drita shkelqyeshme hyjnore.pp.9496-

(48) الرابط الالكتروني للطريقة السعدية في جيلان:

Shehu.spenden.oficelive.com

في 1975. ولكن اتباع الطريقة بقوا يمارسون شعائرهم سرا بعد انتقال مشيخة التكية الى ابنه الشيخ علي حيدر شيخو، الذي يمثل الجيل المتعلم من مشايخ الطريقة السعدية حيث أنه أكمل تعليمه في المعهد العالي للغة والادب الالباني في بريشتينا واشتغل فترة في التعليم قبل أن يتولى مشيخة الطريقة بعد وفاة والده.

وقد أعاد الشيخ علي حيدر افتتاح التكية في 1989 بعد تفكك سلطة الحزب الواحد في يوغسلافيا السابقة، وعادت الحياة الى الطريقة السعدية في هذه المنطقة الى 1999 حين تعرضت التكية الى إحراق متعمد، ولم تزل على حالها بعد الظروف الجديدة الصعبة التي حلت في كوسوفا بعد 1999، حيث لم يتوفر لها أية مساعدة لاعادة بنائها[49].

وعلى ذكر تكية ناسالتسا قرب بويانوفاتس فقد بقيت هذه التكية الوحيدة من نوعها في صربيا، بعد انحسار الوجود المسلم فيها نتيجة للحرب الروسية العثمانية 1877-1878 وقرارات مؤتمر برلين 1878، حيث جاء بعد الشيخ آيت شعباني الشيخ الحالي للتكية خيرالله شيخو.

وفيما يتعلق بمكدونيا فقد أدت التطورات الساسية المذكورة الى ان تتناقص التكايا الكثيرة التي كانت موجودة فيها الى اثنتين فقط:

(49) صحيح أن هذه التكية تقع الان في «جمهورية صربيا» ولكنها في الواقع لاتبعد سوى كيلومترات عن الحدود مع كوسوفا وهي تدخل ضمن الجيب الذي يضم الغالبية الالبانية في جنوب غرب صربيا والذي يرتبط دينيا وثقافيا بكوسوفا.

التكية السعدية والتكية الرفاعية. وفيما يتعلق بالتكية السعدية التي كان قد أسّسها وفا بابا في نهاية القرن التاسع عشر في محلة طوب خانة فقد تمّ تجديها وتوسيعها في النصف الاول للقرن العشرين وأصبح لها الكثير من الاتباع ولكنها تداعت نتيجة للزلزال المدمر الذي ضرب سكوبيه في 1963، وأعيد بناؤها بشكل متواضع. ومع ذلك فقد تعرضت في 2002 الى حريق مشكوك فيه أتى عليها بالكامل. وقد أعيد بناؤها مؤخرا ولكن مع تعديلات معمارية حيث أقيم مسجد في مكان التكية الاصلية يتكون من طابقين، الاول للرجال والثاني للنساء مع مكتب لشيخ الطريقة الذي يحتوى على بعض المخطوطات في العربية والتركية، بينما نقلت قاعة الذكر الى الحديقة الصغيرة التابعة للتكية.

وقد تتابع على مشيخة هذه الطريقة بعد المؤسس الشيخ محمد علي بابا والشيخ محرم والشيخ شعبان وابنه الان الشيخ علي رضا. وفي زيارة للتكية في أواخر آذار 2012 أفادنا رفعت ابن الشيخ علي رضا ان التكية لاتزال نشطة وتعقد حلقات الذكر مرتين في الاسبوع: يوم الجمعة بعد صلاة الجماعة ويوم الاحد بعد العصر. ويلاحظ هنا أن هذه التكية تقع في محلة بغالبية غجرية مسلمة، ولذلك يقوم الشيخ في حلقة الذكر وبعد قراءة الاوراد السعدية بشرح ذلك في اللغة الغجرية أيضا[50].

(50) من لقاء معه في التكية في 2012/3/26.

الجغرافيا المتدينة.. الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام

عباس المرشد(*)

مثّل التصوف عنصراً رئيساً من عناصر تركيبة المجتمعات العربية والإسلامية، ومنها مجتمع بلاد الشام، وربما كان التصوف في بعض الفترات التاريخية عنواناً عريضاً لسمة مجتمع ما من تلك المجتمعات فوفق البحوث التاريخية. كان مجتمع بلاد الشام مجتمعاً صوفياً حتى نهاية الدولة العثمانية وبدايات الوعي القومي، الذي أسهم في انحسار التصوف بوصفه علاقة مجتمعية.

(*) باحث وصحفي بحريني.

بدأ التصوف حركةً فردية في القرن الثاني الهجري، لكنه سرعان ما تحول مؤسسةً اجتماعية تقوم بانتاج خطاب ديني وخطاب اجتماعي قادر على لعب دور بارز في مسألة السلطة السياسية والاجتماعية؛ فقامت دول كبيرة ذات نفوذ على أسس صوفية مثل الدولة الصفوية في إيران، والدولة المهدوية في السودان، ودولة الأدارسة في المغرب. وظهر التصوف في إحدى مراحله طرفاً فلسفياً وفكرياً مع ممارسة شخصية سلوكية تدور حول الزهد والتأمل، والرفض السلبي للواقع الحياتي والسياسي، فوفرت الأسس الفلسفية القائمة حول مبدأ الولاية أرضية لانتزاع احتكار السيادة والزعامة السياسية والدينية المطلقة للحكام، فالمتصوف ينشط دوماً في مقاومة أية سلطة خارجية أياً كان شكلها، ويقيم له سلطة خاصة وفق نظام خاص بالجماعات المتصوفة تقوم قاعدته على المريد وتنتهي بالولي.

كان التصوف في تلك الفترة يعتبر شكلاً من الأشكال المتعددة لتحطيم أيديولوجية الدولة[1] إلا أن تلك البدايات ظلت تمثل نزوعاً فردياً لا يحمل أية علامات عل تشكيل فضاء مستقل باسم التصوف. ومع تطور التصوف العملي وانتشار الظاهرة الصوفية لدى الأوساط الشعبية، حيث كثر عدد الأتباع والمريدين، والتف المريدون حول الشيخ ونسجوا حوله هالة من التقديس والتبجيل، بدأت تظهر الطرق

(1) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي 2 ص 306.

الصوفية بشكلها المتعارف عليه الآن. ويمثل القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) البداية الفعلية للطرق الصوفية، فقد ظهرت الطريقة القادرية المنسوبة لعبد القادر الجيلاني (ت 561هـ)، التي عرفت انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، وظهرت الطريقة المدينية نسبة لأبي مدين الغوث (ت 594هـ)، كما ظهرت الطريقة الرفاعية المنسوبة للشيخ أحمد بن علي الرفاعي (ت 540هـ)، وفي القرن السابع الهجري عم انتشار الطرق الصوفية مختلف أرجاء العالم الإسلامي.

يعود الفضل في نشأة الطرق الصوفية التي عرفها العالم الإسلامي إلى عاملين أساسين هما:

- إنشاء الخوانق والربط: فقد ظهرت في القرن الثاني الهجري، وفي عهد صلاح الدين الأيوبي، الذي شجع على إنشاء الزوايا والخوانق بالشام، فوجد الصوفية في هذه المؤسسات الدينية المصدر والمنطلق الذي تنطلق منه الجماعة الصوفية التي تخضع لشيخ واحد وطريق واحد، وتنتظم في سلك عبادة وأوراد معينة، وانتشرت بواسطتها الحياة الروحية الجديدة، التي لم تكن معروفة من قبل. وأصبحت هذه الزوايا عبارة عن مدارس ومراكز للتربية الروحية، يضاف إليها مع مرور الزمن مبادئ أخرى وأفكار جديدة، عن طريق العلماء والشيوخ الذين التزموا الإقامةَ بها والتدريسَ فيها، وقد يساهم الأتباع كذلك في

الإضافة والتعديل والتطوير.

ظهور شخصيات صوفية عملية

إذ ظهرت شخصيات صوفية قامت بتأسيس هذه الطرق، فيذكر لنا التاريخ أن التفاف الطلبة والمريدين حول الشيخ عبد القادر الجيلاني والتزامهم منهجه وطريقته، هو الذي أدى إلى ظهور الطريقة القادرية. والشيء نفسه يقال عن الطريقة المدينية بالمغرب الإسلامي، ثم تفرعت بعد ذلك الطرق وتعددت بالنظر إلى شخصيات الشيوخ ومدى تأثيرها في الأوساط الشعبية: الشاذلي، الرفاعي، البدوي.

وقد ميز ماسينيون بين الطريقة بمدلولها القديم والطريقة بمدلولها الحادث، فجعلها في القرنين الثالث والرابع الهجريين «عبارة عن جملة مراسم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ منذ ذلك الحين[2]. وقد عرّف مكدونالد الطرق الصوفية بأنها «التعبير المنظم عن الصوفية في الإسلام». وذلك لأن الصوفية ظلت قروناً تقوم على الأشخاص، «لم يكن ثمة هيئة لها طبيعة الهيئات الدائمة تحتفظ بنظام خاص وعبادات خاصة يجمعها اسم معروف معلوم»[3]. لقد أثر

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ج 21، ص 60-63 (طريقة).

(3) دائرة المعارف الإسلامية، ج 15، ص 4422-4423 (درويش).

هذا التحول بشكل واضح في إقامة تمايز مفهوميّ بين التصوف الفكري (العرفان الفلسفي) والتصوف الطريقي (الزهد والدروشة)، وهي إشكالية طالما أثرت في تشكيل خطاب التصوف السياسي والاجتماعي، وبالتالي البناء المؤسسي لحركة التصوف، وأثرت أيضاً بصورة واضحة في الجغرافيا المتدينة وفي تكاثر الزوايا والمؤسسات الحديثة للطرق الصوفية.

إن بروز التصوف بوصفه ظاهرة اجتماعية كان وفق شروط اجتماعية وجغرافية وسياسية معينة؛ يعني من ناحية اجتماعية أن حركة التصوف تعتبر استجابة ضمن استجابات عديدة لتشكيلة خطابية معرفية سادت فترة طويلة في التاريخ الإسلامي. فالتصوف في إحدى أهم مراحله التأسيسية كان وليد المدنية وليس الريف أو الأطراف النائية. كما أن نشأة التصوف بوصفه مؤسسة خطابية تتجاوز النزعة الفردية، وترجع إلى مجموعة متداخلة من العوامل، وفق إيقاعات مختلفة اجتماعياً وسياسياً، أبرزها تطور النظام الإقطاعي الذي دعم وجودها وبني لها الأربطة والخانقاه والزوايا وأنفق عليها اتقاءً لأية ثورة اجتماعية منذ العصر الأيوبي.

أسهمت الوقوف على الربط والزوايا الصوفية في استقرار كثير من الصوفية في الربط، كما أسهمت في استمرارية الربط نفسها. إن

هذا الاستقرار والاستمرار مهدا للتطور اللاحق في حركة التصوف والمتمثل بظهور الطرق الصوفية، ولما توفي هؤلاء الشيوخ دفنوا في ربطهم، وتوارث مشيخة الرباط أبناؤهم واقرباؤهم، وكان هذا التوارث أمراً جديداً أيضاً، وربما كان سببه عنصر الديمومة الذي أحدثته الوقوف الموقوفة على الربط بحيث تؤول ولاية وإدارة الوقف لورثة الشيخ. بعد وفاة الشيوخ الكبار استمرت قبورهم وربطهم حتى أصبحت مزارات لأتباعهم ومن تلاهم. ولما لم يأت بعدهم من الورثة من تجاوزهم بطريقة يختص بها في التصوف بقي الرباط وقبر الشيخ والورثة والأتباع على طريقة الشيخ المتوفى، فشكلوا جماعة لها استمرارية ومواسم، وصار ورثة الشيخ وكبار مريديه يُلبسون الخرقة الصوفية للمنتمين الجدد[4].

إن احتواء جانب من التصوف – بوصفه حركة شعبية – ضمن مؤسسات رسمية أو شبه رسمية أسهم في تمكين الحركة الصوفية من تكوين علاقات جغرافية واسعة تنطوي على معالم استمرار ومعالم تطور وتغير، وقد تمثلت معالم الاستمرار أكثر ما تمثلت في الخطاب الصوفي عامة كما تمثلت في العلاقة المحورية بين الشيخ و المريد، أما معالم التطور والتغير فتمثلت في نشوء الربط و الزوايا ورعاية الدولة

(4) عمر سليم التل: متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري. عمان: دار المامؤن للنشر 2009ص218.

لعدد كبير منها على الرغم من بقاء قسم منها بعيداً عن سيطرة الدولة إذ بادر إلى إنشائه أفراد من الصوفية استقلوا بربطهم وتلاميذهم، وكانت مؤسسة شيخ الشيوخ معلماً من معالم التطور الحادث في حركة التصوف وكان للدولة أكبر الدور في إحداثها. وتعتبر الطرق الصوفية، التي نشأت بعد القرن السادس الهجري، معلماً آخر من معالم التطور الحادث في حركة التصوف، وهو تطور وجدت بذوره في القرن السادس ببغداد، واستمر بعد ذلك حتى كادت الطرق الصوفية أن تكون الحامل الوحيد للتصوف في تاريخ الإسلام[5].

إن هذا التغير على الطابع الحركي والمؤسساتي شهد تحولاً آخر، مع بدايات دخول الحداثة وانتقال المجتمعات العربية إلى المجتمعات القومية الأمر، الذي أضعف البنية التحتية للأيدولوجيات الدينية وأفقدها قدراً كبيراً من السلطة التي كانت تمارسها، وتشكل على ضوئها الإطار المعرفي والاجتماعي، أو بتعبير أدق الأسس الاجتماعية للمعرفة مما أدى إلى بروز علاقات زبائنية بين الحركة الصوفية والأنظمة السياسية من جهة، وأفقدها القدرة على خلق فضاءات جغرافية خاصة بها من جهة ثانية.

في هذا الصدد يبرز الحيز الجغرافي حداً أساساً لبناء السلطة

(5) نفسه.ش

وتدعيمها أو هدمها، الأمر الذي يثير معه ما يمكن تعريفه بالجغرافيا المتدينة، وهي عبارة تشير إلى دراسة تأثير الخطاب الديني في العلاقات الجغرافية داخل المجتمعات الدينية، وخلق فضاءات التواصل بينها وبين الأرض، وتحديد مظاهرها وأسسها والآليات التي تقوم عليها. مفهوم الجغرافيا المتدينة في الحقل الصوفي يكاد يقترب من مفهوم القبيلة الاجتماعي من ناحية الانتساب والأصول التوليدية للفرق والجماعات الصوفية؛ وتنشط فيه الأنساب الروحية كحالة من حالات التمازج والتوحد الروحي.

فأصول الجماعات الصوفية ترجع إلى عدة طرق صوفية رئيسة[6]، تتفرع منها كل الجماعات الصوفية غير القابلة للإحصاء، وبحكم التكوين المعرفي المتجذر في المعرفة الصوفية نجد أن غالبية الفرق الصوفية تمد لها صلات نسبية، إما بأحد كبار الصحابة أو

(6) من أهم وأبرز الطرق الصوفية السائدة حالياً (القادرية): وتنسب إلى عبد القادر الجيلاني (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، المدفون في بغداد. وقد انتشرت طريقته في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، (الرفاعية) : تنسب إلى أحمد الرفاعي الذي عاش في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي . من بني رفاعة -إحدى قبائل العرب - ويستخدم هؤلاء السيف والحراب في إثبات الكرامات . وقد انتشرت طريقته في مصر وغرب آسيا، (الشاذلية) : نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي ، عاش في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي . ولد بقرية قرب مرسية ، وانتقل إلى تونس ، ومات وهو في طريقه إلى الحج . يمتاز بأنه سهّل طريقته على الناس ، فهي تقوم على كثرة العلم والذكر ، وليس فيها كثير مجاهدة . وقد انتشرت في مصر وشمال وغرب أفريقيا، (النقشبندية) : تنسب إلى الشيخ بهاء الدين بن محمد البخاري ، الملقب «شاه نقشبند». عاش في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي . وطريقته سهلة كالشاذلية، انتشرت في فارس وبلاد الهند وآسيا الغربية . (البكداشية) : انتسب إليها الأتراك العثمانيون ، وهي أقرب إلى التصوف الشيعي منه إلى التصوف السني . وقد كان لهذه الطريقة دور بارز في نشر الإسلام بين الأتراك والمغول ، وهناك طرق أخرى عديدة مثل المولوية ، والدسوقية ، والملامتية وغيرها.

أحد أئمة أهل البيت. بجانب ذلك فإن جغرافيا التصوف أسست لها طوال فترات تاريخية جغرافيا متدينة خاصة بها تتخذ من المقامات والزوايا علاماتٍ حدوديةً مختلفة عن الحدود الجغرافية السائدة؛ وهي جغرافيا تقوم على مجموعة تصورات معرفية تُجاه شخصيات مقدسة، الغاية منها بناء تراتبية خاصة بمفاهيم السلطة والهيمنة والنفوذ. مثل هذه الجغرافيا استفادت منها الحركة الصوفية في بلاد الشام استفادة كبرى في تشكيل الجغرافيا المتدينة الصوفية، وتأطير طابعها المؤسساتي، وبالتالي سمح لها بالامتداد والاستيعاب بوصفها حدوداً خاصة لحركة التصوف.

وتؤثر عوامل عديدة في شكل تلك الجغرافيا كالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فنجد مثلاً أن ما يعرف بالحج الشامي الذي كان وسيلة مهمة لنشر التصوف من بلاد الشام للكثير من دول العالم الإسلامي قد تضاءلت مهمته بعد فتح طريق قطار الحجاز بداية القرن العشرين والحال أيضاً في خضوع التصوف المصري لمؤسسة شيخ الشيوخ المحدثة تحت عنوان المجلس الصوفي الأعلى؛ وحصر تنافس الوراثة والزعامة للطرق ضمن قرارات المجلس بعد أن كانت مفتوحة ومرنة. والحال إن عنصر هوية المؤسسة الصوفية يعتبر مفتاحاً مهماً لدراسة الجغرافيا المتدينة عموماً ولدى الحركة الصوفية على وجه الخصوص وهذا ما سنحاول بحثه في هذه المقالة.

تقوم الفرضية هنا على أن الجغرافيا المتدينة لدى متصوفة الشام تأثرت بشكل كبير بالتطورات التي طرأت على هوية المؤسسات الصوفية؛ وهي تطورات هيكلية وأخرى أيديولوجية. إن امتداد الحركة الصوفية في بلاد الشام ونشوء علاقات بينها وبين حركة التصوف في عدة دول مجاورة يمثل نموذجاً مناسباً لدراسة تأثير هوية المؤسسة الصوفية في علاقات الجغرافيا المتدينة. التغيير المتلاحق في هوية المؤسسة الصوفية تبعه تغير في الجغرافيا المتدينة وفي نمط العلاقات التي نسجتها الحركة الصوفية في بلاد الشام مع البلاد المجاورة لها، فكلما حدث تغير في هوية المؤسسة الصوفية سلباً أو إيجاباً، أثر ذلك في فضاء العلاقات الصوفية داخلياً وخارجياً.

الجغرافيا المتدينة وهوية المؤسسة الصوفية في بلاد الشام

تشكلت جغرافيا بلاد الشام على أسس تجارية وسياسية، لكنها لم تخلُ من طابع ديني معولم (كوني) تعددي يتشترك فيه الديانات الثلاث (الإسلام، المسحية، اليهودية). وكان لموقع بلاد الشام أكبر الأثر في عبور كثير من الهجرات خلال فترات التاريخ المختلفة؛ فقد عبرته كل الطرق البرية بين البحر المتوسط والخليج العربي عن طريق ممرات طبيعية خاصة هيأتها الطبيعة حيث عُرِفت سورية باسم المعبر

السوري[7]. كما إن عدم استقرار الحدود الجغرافية لبلاد الشام، وخضوعها بشكل شبه دائم لمعارك حربية، أوجد تعاقبا لأنظمة حكم متباينة أيديولوجياً. كانت العوامل السياسية تمثل العامل الأبرز في تدعيم سلطة الحركة الصوفية وتوسيع نفوذها أو انحساره، الأمر الذي قوى من سلطة الحركة الصوفية بحكم مقاومتها أو تحالفها مع تلك الأنظمة ووفر دعماً كبيراً لتمدد الحركة الصوفية وهجرتها من وإلى منطقة بلاد الشام خصوصاً وأن الحركة الصوفية اقترنت تاريخياً ومعرفياً بالهجرة في العالم الإسلامى، وكان أغلب أقطاب الصوفية ممن ساحوا في الأرض بحثاً عن حياة روحانية اسمى مما كان متوفراً لهم[8].

لقد وجد التصوّف طريقه إلى بلاد الشام منذ القرن الثاني للهجرة، تحت تأثير الاتصال بحركة التصوف في مركز انطلاقته في العراق، إذ كانت حركة العلماء لا تنقطع، فكان هناك من يغادر الشام للإقامة في مناطق بعيدة، كذلك كان علماء بلاد الشام يقصدون الأراضي الحجازية لأداء فريضة الحج فيتصلون بالمتصوفة في مكة والمدينة، بل ويسافرون للتباحث مع علماء ومتصوفة في العراق والهند وإيران وتركيا. يُستفاد من ذلك أن سياحة الصوفية في البلاد كان لها

(7) الموسوعة الإسلاميّة الشيعية، ص 426. 431.

(8) فرج عبد العزيز نجم ، القبيلة والإسلام والدولة في ليبيا، ص 212.

أثر تعدّى الاهتمام الصوفي في البحث، من حيث إن سياحتهم مكنتهم من الإطلاع على أحوال البلاد التي دخلوها فكانوا بذلك أوسع أفقاً من غيرهم و أقوى شعوراً بالانتماء إلى أمتهم الواحدة على الرغم من تفرقها السياسي آنذاك، ولا يبعد أنهم كانوا – بفضل سياحاتهم – بمنزلة السفراء الشعبيين بين مجتمعات المدن الإسلامية الذين يُحافظون على اتصالها الشعبي وقوة ترابطها، وبدورها عززت الربط الصوفية المقامة في الحواضر الإسلامية هذا الشعور عبر تواصل والتقاء أهل الربط والقادمين من مختلف بلاد الإسلام لغايات صوفية أو فقهية أو كليهما.

ويتوقع أن تكون ثقافة أهل الربط الصوفية ثقافةً وحدويّة في زمن كان فيه التشرذم السياسي؛ وربما المذهبي، هو السائد، إذ لم يعرف عن الربط الصوفية آنذاك أنها مقصورة أو موقوفة على مذهب دون آخر على نحو ما كانت عليه أكثر المدارس، وهذه مزية للرباط الصوفي على المدرسة الفقهية[9]. وعبر ذلك أيضاً استطاعت الحركة الصوفية في بلاد الشام أن تشكل جغرافية متدينة خاصة بها تشمل تركيا والعراق والحجاز وفلطسين وبعض البلاد الإسلامية الأخرى. ما من شك أن سهولة الحركة والانتقال داخل البلدان العربية قد أسهم في توطن عائلات صوفية عريقة كالرفاعية والزعبية والعمرية والربابعة

(9) عمر سليم التل، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، ص 134.

والستريحية والملكاوية والصمادية والكيلانية والجعافرة وغيرها، فضلاً عن عائلات شركسية وشيشانية وكردية في منطقة بلاد الشام قد أسهم بشكل ما في تمدد الحركة الصوفية وتشكلها وفق خريطة جغرافية متشعبة.

يشير الرجوع للمدونات الصوفية إلى وجود بعد متخيل خاص لبلاد الشام في الوعي الصوفي العام؛ وهو متخيل يقوم على صبغ القداسة على بعض المناطق الجغرافية كجبل قاسيون الذي يشكل مرتكزاً في أدبيات السرد الصوفي ومقامات التجلي وهذا ما يفسر وجود أعداد هائلة من الزوايا والمدافن لأقطاب صوفيين في سفح الجبل ومحيطه، عبر هذا المتخيل وما يسانده من مقامات ومراقد ومؤسسات صوفية عديدة، أصبح امتداد التصوف من بلاد الشام للمناطق الأخرى ركيزة من ركائز الجغرافيا المتدينة لمتصوفة الشام، يعكس هذا الوضع ما كانت عليه دمشق وحدها في 1890 حيث كان فيها أكثر من 200 جامع وحوالي 200 ضريح للأولياء والأماكن المقدسة و14 تكية صوفية[10]. تعززت هذه المكانة مع نوعية المعرفة الدينية التي كانت الحركة الصوفية تطلقها وتعمل على ضوئها وهو ما أدى إلى أن تكتسب الحركة الصوفية في بلاد الشام منزلة اجتماعية ورتبة سياسية إيجابية مكنتها من توسيع رقعة نفوذها الداخلي والخارجي.

(10) ديفيد دين كومنز: علماء دمشق والتغيير الاجتماعي في سوريا في القرن التاسع عشر، مجلة النهج.

وبقدر ما كانت الظروف الاجتماعية والسياسية تؤثر في سعة ومقدار الانتشار الصوفي، في بلاد الشام، فإن عنصر هوية المؤسسة الصوفية كان يؤثر في الحد من هذه الآلية سلباً وإيجاباً. فعلى سبيل المثال كان وما يزال مقام الشيخ ينتقل دائماً بطريقة توريثية، أو يتم اختياره عن طريق صفوة أهل الطريقة أو بقيام شيخ كبير بتسمية خليفته مسبقاً، ومن شأن عملية الاعتراف بشرعية إحدى الطرق أو أحد المشايخ أن تؤدي إلى حدوث تنافس على السلطة. وبالتالي فتح الطرق لتدخل السلطات الحاكمة في بعض الأحيان. هذا النوع من التنافس يكون فى أغلب الأحيان داخل الطرق الصوفية، وبين الأعضاء، وكل هذه العملية تتم بطريقة غير رسمية سواء في المطالبة بحقوق الإشراف على الأوقاف والمؤسسات أو لنيل منزلة الشيخ العام للطريقة. ويمكن مقارنة أوضاع الطريقة السعدية وتطورها بوصفها مثالاً على التنافس الوراثي حيث آلت أوضاع هذه الطريقة لنزاع عائلي على المشيخة وعلى الإرث المالي، بأوضاع الطريقة النقشبندية بوصفها مثالاً على التنافس غير الرسمي فشيخ النقشبندية في دمشق هو غيره الشيخ في منطقة الحسكة ودير الزوير.

منزلة الحركة الصوفية في بلاد الشام

يعرف ماكس فيبر المنزلة باعتبارها «تتحدد بتقدير اجتماعي

لشرف خاص إيجاباً أو سلباً، ومنزلة مجموعة اجتماعية تتميز بأسلوب الحياة الذي يمكن أن يتضمن لباساً خاصاً وتزواجاً بين المنتمين إلى المنزلة نفسها وتقاليد خاصة. وقد تمتع علماء الصوفية بمنزلة إيجابية أكسبتهم تقديراً اجتماعياً وسياسياً إيجابياً، فالفرق الصوفية كانت، حتى نهاية القرن التاسع عشر، أحد وجوه التنظيم الفكري للحرفيين والتجار وفق معطيات ذلك العصر ومنطلقاته الاجتماعية والفكرية وكان اشتراك الفرق الصوفية علناً في كثير من التحركات يدلل بشكل واضح على الارتباط العميق بين فرق الصوفية والعامة من الناس، وبخاصة جناحها الثوري المتمثل في الحرف، وكانت فرق الصوفية بمنزلة الأحزاب السياسية للعامة، حيث امتزج في بوتقة واحدة النضال الاجتماعي والديني والسياسي.

من الصعب جداً تحديد تاريخ دخول الطرق الصوفية إلى سوريا، وذلك لقيام هذه الطرق في زمن لم يكن هناك حدود بين سوريا والعراق وتركيا ومصر وفلسطين، يعود ذكر أقدم زاوية في دمشق إلى عام 600هـ وهي الزاوية الأرموية ،المنسوبة للشيخ عبد الله بن يونس الأرموي (ت 631هـ)، واشتهرت هذه الزاوية فيما بعد باسم زاوية الشيخ محمد القاري. وتعتبر فترة حكم صلاح الدين الأيوبي فترة مهمة في تاريخ ظهور الزوايا والحركات الصوفية في بلاد الشام، ونتيجة الموقف السياسي المساند للأيوبيين في معركة ضد الحملة

الصليبية تعززت مكانة الحركة الصوفية بحكم إدارتهم لما عرف بالرباط والخانقاه[11] وحفظ الحدود والثغور. فشهدت بلاد الشام منذ عهد الأيوبيين نشاطاً ملحوظاً في مجال التصوف، وذلك بسبب توفر الدعم من الحكومات والسلاطين المسلمين لظاهرة التصوف التي أصبح يُعول عليها في دورها الهام في التصدي للمد الشيعي الذي رعاه الفاطميون عبر تأسيس الزوايا للصوفيين، حيث تأسست هذه الظاهرة في إيران[12] ثم أخذت تنتشر غرباً إلى أن دخلت مصر الشام في عصر صلاح الدين الأيوبي.[13]

مع مجئ المماليك زادت رفعة ومكانة الحركة الصوفية إذ تم إنشاء مؤسسة شيخ الشيوخ وهي رتبة مدنية يصبغها الخليفة على ممثل للصوفيين فكان هذا المنصب من الوظائف الصوفية المهمة، ولا

(11) الرباط مفرد ربط ، وهي مأخوذة من المرابطة ، أي ملازمة ثغور الأعداء . وقد تطورت هذه الكلمة في العصور الإسلامية التالية لصدر الإسلام ، فتحولت من مفهومها العسكري المرتبط بالجهاد إلى ما تعنيه كلمة الخانقاه بالنسبة لأصحاب الطرق الصوفية (ابن منظور ، لسان العرب 14 ص 223)

(12) بدأ ظهور الزوايا في شرق العالم الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري، ثم امتد إلى غرب العالم الإسلامي في القرنين الخامس والسادس الهجريين . تعددت الالفاظ التي تشير إلى بيت الصوفية فهناك الزاوية، والدويرة، والخانقاه، والتكية، والخلوة، والهجرة، والمدرسة. فالزاوية اطلقت على المسجد الصغير أوالمصلى. أما في المغرب فالزاوية لها وصف أوسع من ذلك، والزاوية مؤسسة صغيرة يسكن فيها شيخ مع تلاميذه. أما الخانقاه فهو «متعبد للكرامية بالبيت المقدس»، وهي كلمة ذات أصل فارسي معناها البيت. وقال السمعاني: «هي بقعة يسكنها اهل الخير والصوفية». وقد ميز المقريزي في القرن التاسع بين الخانقاه التي ينزلها الصوفية، والرباط الذي ينزله الجند وابناء الناس الذين قعد بهم الوقت. أما الخلوة فمحل لخلوة متصوف واحد وعادة ما تكون حجيرة تقع حول باحة مسجد. أما الهجرة فلفظة تستخدم في اليمن وهي كالخانقاه يسكنه العُباد و أهل العلم. اما التكية فقد استجدت في العهد العثماني.

(13) المقريزي، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة: مطبعة الأدب 1968ج 4 ص 273.

يكاد يوجد صوفي ممن حمل لقب شيخ الشيوخ إلا وأرسل في سفارات خارج بغداد، فقد أرسل الشيخ عبد الوهاب بن سكينة (ت607هـ) إلى دمشق في سنة 585هـ، وأرسل ابنه شيخ الشيوخ عبد الواحد (ت608هـ) في سفارة إلى جزيرة كاس (أوكيش أوقيس) ، وروسل بأخيه شيخ الشيوخ عبد الرزاق بن عبد الوهاب (ت635هـ) إلى الأطراف. كما أُرسل الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت632هـ) رسولاً إلى الشام من الديوان مرات وإلى خوارزم شاه وغيره،[14] . وقد ازدهر التصوف ازدهاراً كبيراً في ذلك العصر كما أن بعض سلاطين المماليك نزعوا إلى التصوف، مثل السلطان قايتباي الذي كان ذا اعتقاد في الفقراء (الصوفيين) واتبع طريقة الصوفية في التقشف، وكان له أذكار وأوراد ظلت تقرأ في الجوامع وقتاً طويلاً .وللدلالة على الاهتمام المملوكي بظاهرة التصوف أن الصوفية كانت من الطوائف المعترف بها رسمياً، حيث كان شيخهم يعين من قبل السلطان مباشرة ، كما أن ديوان الإنشاء حدد ألقابهم وأسلوب مكاتبتهم .

وبدأت مظاهر المؤسسة تتضح بشكل جلي عبر قيام المماليك بتعين شيوخ الزوايا حسب الشروط الواردة في حجج الوقفيات ، وفي كثير من الأحيان كان شيخ الزاوية يتولى أيضاً النظارة بها. ويشير المقريزي إلى «أن المماليك أقاموا في القاهرة وحدها مائة وثلاثين

(14) محمد بن محمود ابن النجار البغدادي، ذيل تاريخ بغداد، ج 5 ص 111-112..

مسجداً ، وأنه كثيراً ما كان يعمّر إلى جوار تلك المساجد الخانقاه للمستقرين من الصوفية والواردين من الفقراء» [15] وفي الواقع كان تشييد أكثر المقامات والمشاهد لغاية سياسية، فحتى تضمن النخبة الحاكمة قدراً من الشرعية الدينية والسياسية كان عليها التقرب إلى النخبة الدينية التي تمثل في أحد مظاهرها النخب المعرفية والثقافية للمجتمع الديني فكانوا يقربون أرباب الطرق، ويشيدون المراقد والمشاهد ويظهرون التقوى للناس ويجعلون لحكمهم صبغة دينية .

كان الوعظ بمنزلة وسيلة الاتصال العامة التي تمكن الصوفية خاصة، والعلماء عامة، من إيصال فوائدهم لعامة الناس وخاصتهم على السواء، وكان الوعظ سبباً لشهرة كثيرين منهم، فكانت شهرتهم وإقبال الناس عليهم وحرمتهم لديهم مدعاة لأن يقصدهم الخليفة والسلطان والخاصة نظراً لكثرة أتباعهم وبالتالي تأثيرهم في المجتمع، فلم يكن أهل السياسة ليتركوا رجلاً له تأثيره في العامة دون أن يكون لهم به اتصال، ذلك أن اتصالهم به من شأنه أن يرسخ شرعية مواقعهم في المجتمع آنذاك.

خلال فترة الإصلاحات العثمانية المعروفة بالتنظيمات (1839-1876) نفذت في دمشق إصلاحات إدارية وقانونية خفضت نفوذ العلماء إلا أن نفوذ الصوفية لم يتأثر بحكم الدعم الرسمي لهم

---

(15) المقريزي، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار 2 ص 300 – 310.

من قبل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني(1876 / 1909) إذ نشطت التكايا وعمرت بعض المراقد والزيارات، فقرب عبد الحميد الثاني المشائخ وأرباب الطرق، وفتح لهم التكايا في كثير من المدن التي كانت تابعة للدولة العثمانية ومنها بلاد الشام وجدد مراقد بعض الصالحين، ومشاهد الائمة والتابعين فنشطت التكايا مدة خلافته، ورصد الأوقاف التي تصرف على إدامة التكية، والنفقة على من فيها.

فكثرت الطرق الصوفية المعروفة ومنها الطريقة النقشبندية، حيث كان لصاحبها مقبرة تعدّ من المقامات المقدسة في مدينة دمشق كمقبرة الشيخ خالد في قاسيون، التي أوفقها «والي ولاية دمشق وإعطاؤه براءة للوقف لخدمة مقبرة الشيخ خالد النقشبندي إلى أحفاده بعد وفاة جدهم عمر النقشبندي». وقد أنشأ والي دمشق مراد باشا تكية للطريقة النقشبندية. وتقلّد بعض العلماء عدة مناصب في وقت واحد، مثل الشيخ محي الدين أبي الشامات حيث» تمّ تعْيينه في وظيفة الإمامة في مسجد التكية الشاذلية الشهيرة بالقنوات، وفي الوقت نفسه تم تعينه في وظيفة التدريس في التكية المذكورة بالقنوات بالعلوم النقلية والعقلية، وكان الوجهاء والرسميون والسّيّاح خاصة يحضرون حفلات الأذكار التي كانت تقام في أواسط طبقة المشايخ التي اقتصرت على المدائح النبوية المترافقة مع حركات إيقاعية، في مقدمها حفلات خاصة لدراويش المولوية، كما كان يقوم أصحاب

الطرق ومؤيدوهم بزيارات خاصة لبعض الأضرحة المعروفة والأحياء والقرى المجاورة[16].

الامتداد والاستيعاب الصوفي

تتميز الجغرافيا المتدينة الصوفية بقدرتها على الامتداد والاستعياب، وهي مزية على رغم من وجودها في أغلب مكونات المعرفة الدينية، إلا أن التنظيم الهيكلي للحركة الصوفية أعطاها بعداً أكبر تمثل في بناء الحركة الصوفية على فكرة الشيخ والمريد وهو ما تفتقده المعارف الدينية الأخرى ومقتضى مبدأ الشيخ والمريد أن هناك سلطة روحية وزمنية تقام للحركة الصوفية تعزلها عن السلطة السائدة لكنها توفر أرضية خاصة لبسط سلطة أخرى هي سلطة الشيخ على المريد. ثنائية الامتداد والاستيعاب تشير إلى آلية خاصة تتبعها الحركة الصوفية في نشر دعوتها وبالتالي التوسع الجغرافي في بلاد مجاورة وغير مجاورة اعتماداً على الانتساب (الأصل المكون) لطريقة صوفية رئيسة تتفرع منها طرق وجماعات فرعية تنتشر داخلاً عبر الفضاءات الجغرافية المحيطة والبعيدة[17]. ينتج عن هذه الآلية امتداد للطريقة

(16) ماري دكران سركو: دمشق فترة السلطان عبد الحميد الثاني 1293هـ – 1325هـ / 1876م – 1908، دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة.

(17) هناك طرق أخرى انتشرت في بلاد الشام أسهمت في تطور الحركة الصوفية منها: الطريقة القلندرية، انتشرت في القرن السابع الهجري في مصر وبلاد الشام تأثرت بتعاليم الملاحقية فكان مريدوها يتجولون بالشوارع وشعور رؤوسهم ولحاهم وحواجبهم محلوقة ويتنقلون من مكان لآخر بالرايات والطبول يجلبون الانتباه ويجذبون

الأم وانتشار لها وفي المقابل تقوم الطبقات أو الفئات الأقل مرتبة بتقبل هذه الطرق الفرعية والانخراط في طقوسها. هذه الآلية تعكس بعد الاستيعاب الذي تشكلت على أساسه الحركة الصوفية في بلاد الشام.

من ناحية أصول التصوف الطريقي (من الطريقة) فإن أغلب تشكيلات الطرق الصوفية في بلاد الشام كانت متأثرة بعناصر خارجية، فأصول هذه الطرق لم تكن شامية، بالمعنى الدقيق، لكنها نشأت على إثر هجرات بعض المنتسبين إليها لبلاد الشام وإقامتهم فيها. وفق ذلك يمكننا وضع إطار خاص لفهم العلاقات التي ربطت صوفية بلاد الشام بعدة حركات صوفية في مناطق مختلفة من العالم العربي. فمن خلال ما أمكن الحصول عليه من وثائق، خاصة بالحركة الصوفية في بلاد الشام ومن خلال الرجوع لتراجم أعيان وزعماء الطرق الصوفية، يمكن وضع نموذج خاص للجغرافيا المتدينة لمتصوفة بلاد الشام.

يقوم النموذج كما مر معنا على ثنائية الامتداد والاستيعاب، مدعوماً بأدوات تواصلية عديدة مثل الزوايا والمدارس الصوفية ورحلات الحج الشامي والأحزاب والأوراد الخاصة بكل طريقة.

الناس إليهم بمظاهراتهم وسلوكهم وكانوا يتسولون ليعيشوا ولم يكن لهم مصالح دنيوية ولا يفكرون بالغد ولما كان معظمهم من الطبقات الدنيا فإنهم لم يكونوا مثقفين ثقافة عالية وغير قادرين على تفهم المعاني السامية الجميلة في الفلسفة الصوفية ، كان مريدو هذه الطريقة يؤمنون بحلول اللاهوت بالناسوت وتناسخ الأرواح وأن ليس في الحياة من عمل شرير وغير مشروع.

فقد أثرت هذه الأدوات التواصلية على حدود التفاعل الجغرافي بين متصوفة الشام والمناطق الأخرى، كما ساهم هذا التواصل بطريقة ما في جعل التصوف قاسماً مشتركاً بوصفها المؤسسة الاجتماعية المعبرة عن تطلعات الطبقات الوسطى والعليا، خلال فترة التحول من مجتمع يتكون من «طوائف» العصور الوسطى إلى مجتمع قائم على البنية الطبقية الحديثة، في حين جاءت «الطرق» الشعبية لتمثل درعاً للطبقات الدنيا، فى ظل حالة التآكل التي لحقت بـ «طوائف الحرفيين»، وهو ما يؤكد على أن التغير في هوية المؤسسة الصوفية كان يتبعه تغير في الفضاء والعلاقات الجغرافية.

فعلى إثر تطور الحركة الصوفية، ودخول عصر المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية، نشأت علاقات جغرافية لم تكن موجودة من قبل، وهذا يتأكد بالرجوع للأصول التأسيسية للطرق الصوفية في بلاد الشام مثل النقشبندية والشاذلية والمولوية والسعدية. فالطريقة الرفاعية المنتسبة إلى أبي العباس أحمد الحسيني (ت 578 هـ/ 1182م) شافعي المذهب، ولد في قرية حسن من أعمال واسط (العراق)، تفقه وتأدب وتصوف، فانضم إليه خلق كثير وأسس الطريقة الرفاعية[18]، وهي الآن أكثر الطرق الصوفية شيوعاً وانتشاراً

(18) لها فروع كثيرة كالواسطية المتفرع منها فروع، والطريقة البدوية التي أسسها أحمد البدوي وتفرع منها الطريقة العلوانية وللرفاعية فروع أخرى مثل الأعزبية والحريرية والشمسية والكيالية والسبسبية والقطنانية والجبرتية ومنها فروع العبدروسية والزينية وكان للطريقة الأم فرع الصيادية المتفرع عنها البازية والشباكية ولكل

في دول المشرق العربي. وقد انتشر أتباع الشيخ الرفاعي في بلاد الشام، ووصلوا إلى فلسطين حيث سكنوا في مدينة صفد وانتشروا في قرى القضاء (طيطبا، فرعم، عين الزيتون، علما). أما الطريقة المولوية المنتمية لجلال الدين الرومي[19].

فقد تركزت في مدينة حلب حيث عين عبد الحليم جلبي آخر شيوخ التكية المولوية بمدينة قونية التي كانت آنذاك مركزاً للمولوية ابنه محمد باقر جلبي، في مدينة حلب شيخاً في مولوي خانه حلب بعد قرار تركيا إغلاق زوايا وتكايا الطرق الصوفية في أنحاء تركيا من خلال قانون خاص العام 1925. ولم تكن عملية الانتقال لتتم لولا موافقة سلطة الانتداب الفرنسية التي كانت تحكم سوريا في ذلك الوقت على إقامة «محمد باقر جلبي» مشيخته في «مولوي خانه» بحلب[20]. وبعد ذلك انتقلت مشيخة الطريقة المولوية تماماً من تركيا إلى مدينة حلب، وصارت حلب مركزاً جديداً للمولوية بعد قونية، وبناء على ذلك كان

منها فروع.

(19) أسس الطريقة المولوية مولانا سلطان ولد (توفي1312م) ابن مولانا جلال الدين الرومي (توفي عام 1273م) بعد وفاة جلال الدين في قونية. لمزيد من التفاصيل حول جلال الدين الرومي انظر أبو الفضل محمد بن عبدالله القونوي أخبار جلال الدين الرومي : ، الرياض 2000

(20) وفي العام 1943 توفي باقر جلبي بإستانبول، فعين ابنه جلال الدين جلبي مكانه أصالة. وفي العام 1944 ألغت الحكومة السورية مشيخة مولوية حلب، وبعد ذلك ألحقتها بإدارة الأوقاف في سوريا، فرحل «جلال الدين جلبي» إلى تركيا . وبعد ذلك عُين أحد محبي المولوية هو الشيخ «سعيد داده» وكيلاً لمشيخة المولوية في حلب، وهكذا انتهت المشيخة المولوية التي كانت تُعرَف بمقام الجلبية عام 1944.

تعيين الشيوخ وعزلهم يتم في حلب [21].

واقعياً فقد طورت الجماعات الصوفية المتنافسة استراتيجيات مختلفة للبقاء، وللاحتفاظ بشبكاتها الدينية، وتوسيع نطاقها تحت تأثير تركيبات اجتماعية متغيرة، وفى سياق مختلف لكل حالة. فالسلطان عبد الحميد (1876 – 1909) رأى فى الصوفية ومشايخها وسيلة قيمة لنشر سياساته بشأن الوحدة الإسلامية، وبعد ذلك رأت القوى الاستعمارية الأوروبية فى الصوفية أداة للاحتفاظ بعلاقات طيبة بالمجتمعات الإسلامية. وهكذا تعرضت الطرق الصوفية لكثير من النقد بسبب علاقاتها بالإدارة البريطانية الاستعمارية، وبعد الاستقلال وتكوين الدول القومية فضلت أغلب البلاد العربية أن تضم الطرق الصوفية إلى تركيبتها السياسية الجديدة. لا يعنى ذلك أن الطرق الصوفية لم تكن أبداً في موقف معارضة من هذه الدول، ومن العسير في الواقع عمل تعميم لموقف الطرق الصوفية من الدولة، فيمكن للمرء إيجاد أمثلة على الحالتين من معارضة وتأييد، وبعبارة

(21) في تلك السنوات كان يوجد في مولوي خانه حلب خمسة شيوخ داده، وكانت إدارة الأوقاف بحلب تقوم بإعاشتهم ، وكان يقدم لكل واحد منهم خمس ليرات سورية مرتباً شهرياً، وأغلقت المولوي خانه بحلب بسبب عدم مجيء مريدين جديدين بعد موت هؤلاء الخمسة داده، وفي الوقت نفسه كان يوجد في حلب خارج التكية محبون للمولوية و يبلغون حوالي ثلاثين محباً، وكانوا يعرفون قليلاً من رقص السماح، وكانوا يجرون الفتلة المولوية في العام أربع أو خمس مرات، وكانوا يقرؤون القصائد الدينية بالعربية، ويرقصون بشكل غير أصولي وفق الشعائر الأصلية ، ويأتون إلى مولوي خانه بحلب ليلة الجمعة والاثنين ويأكلون الطعام الذي يعطى لهم من قبل إدارة الأوقاف السورية، ويأخذون بدل خدماتهم ثلاث ليرات سورية في الشهر الواحد .

أخرى فالمواقف السياسية للطرق الصوفية كانت تتغير، وتتبدل حسب الظروف الاجتماعية والسياسية لكل بلد عبر التاريخ [22].

أنماط الجغرافيا المتدينة لمتصوفة بلاد الشام

يمكن دراسة علاقات متصوفة الشام وفق محورين هما: المحور الهيكلي أو التنظيمي، والمحور الأيدولوجي المتعلق بمحتوى المعرفة الصوفية وآليات نشرها، وحشد الاتباع لها. يذهب (بيتر جران) إلى أن «الطرق الصوفية» مثلت بعثاً ثقافياً واجتماعياً، خلال القرن الثامن عشر، وذلك على امتداد الولايات العربية والإسلامية العثمانية، بحيث صارت الجهود العلمية لـ هذه «الطُرق»، وخصوصاً فى مجال علم الحديث قوة توحيدية، أسهمت في التطور التشريعي الداخلي، في التاريخ الإسلامي، بجانب ما اتصف به هذا العلم من حوار وجدل، ومن ثم تجاوزت الكتابات المتصلة به الأغراض الدينية والطقسية، لأجل تفسير المسائل ذات الأهمية التاريخية والفلسفية والأدبية، بحيث صار علم الحديث- آنذاك- المصدر والأساس للوصول إلى الحقيقة، ونظراً لاعتماد هذا العلم على سلسلة من الفروع المساعدة، التي تشتمل على الأدب وعلوم اللغة والتاريخ، فقد عرفت هذه المرحلة مؤسسات

(22) فوليا أتاجان: الصوفية والسياسة: مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية، مجلة شرق نامه العدد السابع، يناير 2011 ص 47-54.

ثقافية جديدة داخل «الطرق الصوفية »[23].

مع دخول حركة التصوف مرحلة التحديث والدولة الوطنية واجهت الأيديولوجيا الصوفية تحديات عديدة؛ للاحتفاظ بقوة معرفية جاذبة فعجز العديد من الحركات الصوفية حالها حال الحركات الدينية الأخرى عن تقديم ما هو جديد في الفضاء المعرفي من جانب، ودخلت في صراع مكشوف مع خصومها من السلفية والحركة الوهابية التي قوي عودها وشوكتها في العديد من المناطق والبلاد الإسلامية.

وفي الواقع فقد حافظت الطرق الصوفية منذ تأسيسها في القرن السادس الهجري على هياكلها التنظيمية الخاصة بها؛ فالطرق الصوفية تتشارك فى بعض الأفكار والممارسات على الرغم من التنوع البادي في طرق تنظيمها، ولكن الهيكل التنظيمي لتلك التجمعات قد تغير أيضاً حسب التغيير الحادث في هوية المؤسسات الصوفية ومتطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي. فقد تغيرت بعض عناصر التركيبة للطريقة بطريقة تناسب ظروف الوقت الحالي، بينما اختفى بعض من تلك العناصر نهائياُ أو تبنت بعض الطرق عناصر جديدة تماماً. فالطرق الصوفية تمتاز بكونها منظمات مفككة للغاية، وعديد من الجماعات التي ترى أنها صوفية هي في الواقع خارج التنظيم

(23) بيتر جران، الجذور الإسلامية للرأسمالية، ترجمة: محروس سليمان، مراجعة: رؤوف عباس، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع 1992 ص 79، 82، 96.

الصوفي[24].

وعند هذه النقطة فإن هياكل وأفكار هذه الجماعات لا تشكل فقط عناصر التغيرات فيها، وإنما أيضاُ تلعب الهياكل السياسية والإجتماعية والقانونية والارتباطات الدولية لبلد ما دورها فى تلك التغيرات. وبعبارة أخرى لابد من دراسة العلاقات بين تلك الجماعات المختلفة (الداخلية منها والخارجية)، فضلاً عن العلاقات بين تلك الجماعات والدولة، من أجل إعطاء فهم أوسع للجغرافيا المتدينة لصوفية بلاد الشام. يقودنا ذلك إلى وضع أنماط العلاقات التي نسجتها الحركة الصوفية في بلاد الشام مع حركات صوفية أخرى وتحديد العوامل المؤثرة فيها كأشكال للجغرافيا المتدينة. وسنتعرض هنا لدراسة حالة الطريقة النقشبندية للتأكيد على مرونة الامتداد والاستيعاب في حين سندرس حالة الخليج العربي لتبين مدى التناغم والافتراق بين الحركة الصوفية في بلاد الشام والحركات الصوفية في الخليج العربي.

الطريقة النقشبندية

تشتهر الطريقة النقشبندية بالعديد من الفروع وكثير من المشايخ فى عدة دول ومناطق إسلامية، لكنها ليست منظمة واحدة متحدة ذات تنظيم

(24) فوليا أتاجان، الصوفية والسياسة، مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية. مرجع سابق.

هرمي، بل قسمت نفسها باستمرار إلى قطاعات جديدة وهو بالضبط ما ساعدها على الانتشار والتوسع. فعندما يتحدث المريد أو الشيخ عن شيخه، فإنما يقصد شيخه أو معلمه المباشر لا شيخ الطريقة كلها، وهذا هو سبب وجود عديد من التجمعات النقشبندية أو القديرية أو الخلواتية فروعاً، لكل منها شيخها نظامها وسلسلة النسب الخاصة بها[25]. ولعل انتشار النقشبندية على رغم من أنه يرجع إلى محتوى الطريقة نفسها، وقيامها على ما يسمى بالذكر الخفي وعلى الرابطة بين المريد والشيخ وسيطاً حتمياً بين العبد والخالق[26]، إلا أنه وبعكس أغلب الحركات الدينية، فالنقشبندية لا ترتبط بمركز معين، فهي تطبق اللامركزية التي تسمح بقيام خلايا حرة في كل دولة أو حتى إقليم، وإن اشتركت في الشعائر والطقوس.

وهذا ما أعطاها قدرة على التأقلم والتغير حسبما تقتضي الظروف السياسية والاجتماعية، وقدرة على التأقلم لغوياً حسب الموقع الجغرافي الذي توجد فيه؛ ففي آسيا الوسطى تتعامل بالفارسية الشائعة، خاصة في طاجيكستان، وفي القوقاز تتعامل باللغات الثلاث المعروفة، الفارسية والتركية والعربية وهو ما أعطاها مرونة في تكييف الجغرافيا المتدينة وتوظيف الامتداد والاستيعاب تحت سلطة الشيخ والمريد.

(25) المرجع نفسه..

(26) مزيد من التفاصيل والدراسة الموسعة حول النقشبندية يمكن الرجوع إلى فريد الدين في الطريقة النقشبندية بين حاضرها وماضيها، العبر للطباعة والنشر، موقع السلفيين الأتراك http://www.ikraislam.com

نشأت الطريقة النقشبندية في الأصل بعيداً عن البلاد العربية، في إحدى قرى بخارى نحو منتصف القرن الثامن الهجري على يد الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند، بعدها انتشرت من سمرقند شمالاً وشرقاً حتى وصلت إلى الهند، وشهد القرن الثامن عشر موجة جديدة من التصوف، أطلق عليها عنوان «التصوف الجديد»، وقد سعت إلى تأسيس تصوف على أساس من تعاليم الشيخ أحمد السرهندي (1534-1624) الذي قاد فرعاً من الطريقة النقشبندية في الهند، واهتم بالأصول الشرعية في بناء التصوف، ووقف بحزم ضد البدع المستحدثة في بعض طرق المتصوفة.

كانت هذه خطوة مهمة في تطور التصوف لأنه مثل زاوجاً ما بين المعرفة الروحانية والنشاط الاجتماعي السياسي. غير أن التصوف الجديد وصل إلى العراق فيما بعد على يد أبي البهاء ضياء الدين خالد الشهرزوري (1776-1827)، والمعروف بمولانا خالد النقشبندي[27]،الذي أجازه الشيخ غلام علي شاه عبد الله الدهلوي ومن بعده تسللت الطريقة إلى بلاد الشام في فترة (ديسمبر 1854 - يناير 1855)، وفق أقدم إجازة صوفية معطاة للشيخ السيد شمس الدين أفندي النجاري من قبل خالد النقشبندي حيث تشير تلك الإجازة إلى بدايات دخول الطريقة الصوفية

(27) ولد خالد النقشبندي في قره داغ بكردستان، وقد تعرف هو نفسه على هذه الطريقة عندما سافر إلى الهند في 1809 حيث اتصل بفرع أحمد المجددي(الفاروقي) من الطريقة النقشبندية. لدى عودته إلى العراق، هاجر الشيخ خالد من بلاد الأكراد في العراق إلى دمشق، وكان يقيم ويدرس في جامع العدّاس بالقنوات. وقد توفي عام 1244هـ، 1827م وأوصى بدفنه في قاسيون، في التربة المعروفة باسمه اليوم.

النقشبندية من الهند إلى بلاد الشام عبر وسيط كردي كان يسكن العراق.

كانت مشخية الطريقة تعين من قبل السلطة العثمانية وفق أمر سلطاني، وقد ورد في البراءة العالية، تخصيص راتب أو معاش من جانب مالية الخزينة للمذكور، وكان ينفق على هذه الطرق، من الأموال التي تدرّها الأوقاف الواسعة التي كانت موقوفة عليها وعلى غيرها.

تبين دراسة أوضاع الطريقة النقشبندية في سوريا وجود اتجاهين رئيسين، يمثلان عصب الطريقة فمنطقة الجزيرة (دير الزور/ الرقة/ البوكمال)، لها مرجعية ودمشق وما حولها لها مرجعية. وتعود مرجعية الجزيرة لأصول عربية لها علاقات قرابة مع قبائل عربية تسكن العراق. وترجع أصول مرجعية النقشبندية في الجزيرة إلى فرع من السادة الأعرجية، يرجعون بنسبهم إلى السيد عبيد الله الأعرج من أهل البيت، يسكن غالبيتهم في مدينة دير الزور السورية، وقسم منهم بدمشق وحلب والحسكة والرقة، وأصلهم من العراق وعشيرتهم ممتدة من ديالى إلى كركوك. وأول من قدم من هناك جدهم الأكبر الشيخ أحمد بن الشيخ حسن العزي النقشبندي الكبير.

كان الشيخ أحمد من جملة مشايخ السلطان عبد الحميد الثاني، رحمه الله، ويروي في سيرته أن السلطان كان يقبل يده وأحضر معه من العراق بعض أقاربه وأسكنهم في دير الزور. وأسس مسجداً (التكية

النقشبندية بدير الزور) على حسابه الخاص، وبعد وفاته في السنة 1908 دفن في مقبرته التي بجانب التكية، وخلفه من بعده ابنه الشيخ محمد أويس العزي النقشبندي (ت 1954) ،وبعد وفاة الشيخ ويس (محمد أويس) خلفه ابنه الشيخ عبد الجليل العزي النقشبندي الذي توفي عام 1991. وللعلم فالشيخ عبد الجليل العزي النقشبندي من مواليد (1920)، ومفتي محافظة دير الزور الآن هو الشيخ الفاضل إياد بن الشيخ عبد الجليل العزي النقشبندي. إن تداخل العلاقات القبلية في نقشبندية الجزيرة (السورية) مع قبائل العراق أسهم في خلق مجال تواصلي خاص وفضاء صوفي متميز أسهم في دفع أتباع النقشبندية للانخراط في مقاومة الاحتلال الأمريكي للعراق سنة 2003 وهو بعد دفعت به الجغرافيا المتدينية للتصوف.

أما مرجعية نقشبندية دمشق فقد ظلت تخضع لشيوخ غير شاميين عبر سلسلة متوراثة من الشيوخ الذين ترابطوا بعلاقات مصاهرة في بعض الحالات. فالشيخ ناظم حقاني (1922)[28]، الذي يعتبر صاحب أعلى رتبة في الطريقة لأنه هو شيخ الطريقة النقشبندية العلية تعود أصوله إلى قبرص تلقى دورس الصوفية في بداية أمره على الطريقة القادرية ثم تحول إلى الطريقة النقشبندية في بداية عقده الثالث حيث اتصل الشيخ ناظم بشيخ النقشبندية في اسطمبول آنذاك سليمان أرضرومي (ت

(28) لمزيد من تفاصيل ترجمته انظر
http://www.islamic-sufism.com/gallery/displayimage.php?album=14&pos=0

1368هـ /1948م) وسلك عليه الطريقة النقشبندية، وقد شجعه شيخه على الحضور إلى سورية، فزار الشيخ ناظم حلب وحماة وحمص وتابع تحصيله للعلوم الشرعية على مشاهير علماء تلك المناطق. وفي العام 1945 توجه إلى دمشق حيث التقى بالشيخ عبد الله الداغستاني النقشبندي (ت1973)، فلازمه وأتم سلوكه على يديه. وقد اشتهر الشيخ عبد الله الدغستاني بمحاضرته التي كان يلقيها في الزوايا والمحافل والتي كانت سبباً في إسلام عدد من الغربيين. بعد أخذ المبادئ من الشيخ عبد الله الداغستاني، وتلقي بعض تمارين الطريقة، أُمر الشيخ ناظم بالعودة فوراً إلى بلده قبرص، وتنفيذا لأوامر شيخه، عاد لقبرص وبدأ بنشر الإرشادات الروحية والتعاليم الإسلامية في قبرص، حيث تجمع حوله أعداد كبيرة من المريدين وتقبلوا الطريقة النقشبندية. وأول عمل قام به الشيخ ناظم الحقاني هو الذهاب للمسجد والأذان بالعربية، إذ كان الأذان ممنوعاً آنذاك فحوكم وقضى في السجن أسبوعاً، وبمجرد إطلاق سراحه توجه إلى المسجد الجامع في نيقوسيا وأذن من منارتها.

في العام 1952 عاد إلى دمشق وتزوج من ابنة الشيخ الكبير. وفي 1955 أمره الشيخ عبد الله الداغستاني بالخلوة بصويلح في الأردن؛ وكانت مدة هذه الخلوة ستة أشهر، وقد التف العديد حول الشيخ ناظم مريدين له سواء من منطقة الصويلح أو الرمثا أو عمّان نفسها، بعد ذلك أمره بخلوة في مسجد الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد لمدة ستة أشهر. بفعل

المصاهرة والتلقين والمصاحبة آلت إليه مشيخة النقشبدية بعد وفاة الشيخ عبد الله الداغستاني وأصبح الشيخ ناظم الحقاني الشيخ الأكبر للطريقة النقشبندية، وكونه حامل أسرارِ الطريقة فهذا يجعله تلقائياً شخصاً مؤثراً على المستوى العالمي، وشيخاً لملايين المسلمين في أصقاع العالم، وخاصة في تركيا وقبرص والبوسنة وبلاد الشام، وكذلك في الولايات المتحدة ومناطق من شرق آسيا وأفريقيا.

وضع الحقاني لنفسه منهجاً مختلفاً عن مشيخات الصوفية، وهو الانتقال ونشر الدعوة بشكل مكثف إذ أقام في دمشق لسنوات عديدة كان خلالها يزور قبرص ثلاثة أشهر بالعام ، كما أنه اعتاد الحج سنوياً، وتذكر ترجمته أنه قد حج أكثر من 27 مرة إذ كان يسافر بصفته رئيساً لوفد الحجاج القبارصة، وكان خلال فترة إقامته بقبرص يسافر في أنحاء قبرص وفي تركيا ولبنان والإسكندرية والقاهرة والسعودية وأقطار أخرى لنشر الطريقة النقشبندية.

في مطلع تسعينات القرن الماضي توجه الحقاني إلى الدول الغربية، وزار أمريكا الشمالية، ومن نتائج هذه الزيارة تأسيس أكثر من 15 مركزاً للطريقة النقشبندية في شمال أمريكا أما الزيارة الثانية فكانت في العام 1993، وتذكر ترجمته أنه دخل الإسلام في هذه الزيارة أكثر من عشرة آلاف شخص، تعلموا كذلك مبادئ الطريقة النقشبندية

ثم قام في العام نفسه بزيارة أخرى للولايات المتحدة وتم تأسيس : Haqqani Convention and Retreat Center in Fenton Michigan أما زياراته لشرق آسيا أي بروناي وماليزيا وسنغافورة والهند وباكستان وسيريلانكا ، فبدأت عام 1986 حيث زار أغلب المدن الرئيسة هناك وجرى استقباله من قبل السلاطين والرؤساء ورؤساء الوزارات والرسميين في تلك الدول. ويُعتَبر أن ثمار النشاط في الغرب أسفر عن تأسيس ما تسميه مراكز الصوفية عبر أوروبا وشمال أمريكا ، وتقول بأن المركز الرئيس هو Islamic Priory، in London والذي تبرع به سلطان بروناي.

تصوف منطقة الخليج العربي

بحكم طبيعة الحركة الصوفية في منطقة الخليج العربي وهي طبيعة ارتهنت طويلاً لمتغير هوية المؤسسة الصوفية فقد ظل التصوف الخليجي في الطور الأول لحركة التصوف (التصوف الفردي) مع إدخال بعض التطورات من الطور الثاني (التصوف المؤسساتي) فلم تكن لمتصوفة بلاد الخليج العربي مؤسسات صوفية كالزوايا والتكايا والهياكل المنظمة لتوارث المشيخة الصوفية بل إن حجم الأوقاف يبدو أنه غير بارز. يمكن القول: إن المدارس الصوفية في دول الخليج العربية ليس لها ارتباطات تنظيمية رسمية ببعضها بعضاً، بمعنى أنه ليس ثمة شبكة –أو شبكات مؤسسية– من العلاقات البينية تجمع بين متصوفة

الخليج فيما بينهم، تقويةً لمركزهم الاجتماعي والسياسي في دولهم، بل إن العكس هو الصحيح؛ إذ تسعى جل الطرق والرموز الصوفية في دول الخليج العربية إلى الظهور بمظهر وطني خالص، يهدف على المستوى الفردي إلى بناء المواطن الصالح، وعلى المستوى الجماعي إلى تدشين منظمات اجتماعية وطنية تعمل لصالح الدولة والمجتمع بشكل رئيس.

ومن حيث العلاقات بين متصوفة بلاد الشام ومتصوفة الخليج فلا توجد مؤشرات تاريخية على وجود علاقة منتظمة على اعتبار أن مصدر التصوف وبوابته في دول الخليج العربي لم يصدر من بلاد الشام بقدر ما جاء هذا التأثير وعلاقات التلمذة من اليمن وإيران والحجاز. فالتصوف في عمان والساحل العماني [29] (دولة الإمارات العربية) عمره ثلاثمئة عام وجاء على يد الحضارمة الذين نشروا الطريقة العلوية ثم القادرية وكان آخر الصوفيين عبدالرحيم المريد، وانتهى التصوف في دبي بموت الأخير ولكن بقيت بعض البيوت تحيي طقوس الموالد وتحتفل بالمولد النبوي وليلة النصف من شعبان.[30] والأمر نفسه في حالة متصوفة البحرين فقد كان هناك العديد من

(29) لمزيد من التفاصيل انظر راشد الجميري «تاريخ التصوف في دبي» في الصوفية في الخليج ، كتاب المسبار (56) أغسطس 2011 وانظر أيضا
http://www.islamic-sufism.com/article.php?id=183

(30) انظر التصوف في الخليج مرجع سابق، مصطفى عاشور: واقع «التصوف في الخليج».. بين ضغوط السلفية وغياب الأقطاب.مركز قضايا الخليج للدراسات الاستراتيجية.
http://www.gulfissues.net/m__p__folder/main__div/ideology/idelogy__0025.htm

شيوخ الصوفية في البحرين أشهرهم جاسم المهزع الذي كان يعلق مسباحاً كبيراً في رقبته «وهو شعار الصوفية». والشيخ المهزع تلقى علومه في البصرة والأحساء، ونقل إلى البحرين «التصوف» وكان مالكي المذهب، وكان يعقد في مجلسه حلقات الذكر، وتتلمذ على يده عدد من المشايخ منهم مشايخ آل سعد، ومشايخ آل جودر، ومشايخ آل محمود.[31] وفي صدر القرن الثاني عشر الهجري قدم الأحساء من الموصل العالم الصوفي الشيخ محمد بن أحمد بن علي العمري الموصلي (توفي سنة 1216هـ)، وتفاعل مع علماء البلاد وطلبة العلم القادمين من الأصقاع القريبة ومع انقضاء الثلث الأول من القرن العشرين الميلادي تقريباً نشطت الحركة الصوفية على يد الشيخ العلامة محمد بن علي بن يعقوب الحجازي الذي استوطن مدينة المحرق حتى وفاته وانعقدت الصلات بينه وبين علماء أسرة آل ملا في الأحساء من أبناء وأحفاد الشيخ أبي بكر بن محمد بن عمر آل ملا. وقد تذاكر العلم، وطلب الحديث مع علماء كُثر من أثبات وقته وفقهاء وعارفي زمانه حتى اجتمعت له سلاسل بأسانيد عديدة أجيز فيها لرواية الحديث، كما برع في الفقه وعلم المواريث على وجه الخصوص، وتحصلت له الإجازة من مشايخ غير طريقة من الطرق الصوفية أشهرها الطريقة النقشبندية التي التزمها الشيخ في تربية المريدين والطريقة القادرية

(31) ندوة «تاريخ الصوفية في البحرين»... الشيخ المريخي صحيفة البلاد البحرينية، الأربعاء 18 نوفمبر 2009

التي كان يطعم مجالس الذكر التي يقيمها بأورادها.[32]

ربما يرجع ذلك إلى نوعية العلاقة التي ربطت الدولة العثمانية راعية التصوف المؤسساتي بمشيخات الخليج العربي وهي علاقة باهتة ما عدا الأحساء وبعض فترات مد السيطرة وحسم الصراع مع الدول المتنفذة في منطقة الخليج العربي. والتصوف في الخليج يعاني من ضغوط متنوعة، لكن أكثرها تأثيراً كان ضغط التيار السلفي بتنويعاته المختلفة، والذي يتخذ موقفاً متشدداً من التصوف، وتمدد هذا الخطاب حتى في مفاصل المجتمع وأروقة السياسة. في القرن السابع عشر الميلادي، كان في مكة المكرمة وحدها ثماني عشرة زاوية أو مشهداً، وأربعون طريقة صوفية، وكان لتلك الزوايا وظائفها التعليمية والدينية وكانت مدعومة بالأوقاف الجليلة التي تسد احتياجاتها، وبالنذور والهدايا الطرقية التي يُقدمها الأهالي وأثرياء الحُجاج والعُربان وأمراء المقاطعات الإسلامية، وتُغني القائمين عليها ليتفرغوا للوظائف التعليمية والدينية المنوطة بهم[33]. يشار هنا إلى أن الحجاز في العهد السعودي تعرض إلى إبدال قيمي جذري، نتيجة اتباع الدولة السعودية المنهج السلفي ذا التعاليم الإصلاحية الصارمة، والمتصادمة في جوهرها مع المظاهر الصوفية والطُرقية. وفي حدود عام 1928م،

(32) مصطفى زهران الصوفية فى البحرين.. مزيج من الدين والسياسة. صحيفة اليوم السابع المصرية، الأحد، 27 سبتمبر 2009

(33) السيد أبوعبد الله المدني: صوفيات حجازية حقائق شاملة عن صوفية الحجاز.

أمر رئيس هيئة مراقبة القضاء الشيخ عبدالله بن حسن آل الشيخ بحصر الزوايا التي بمكة، ثم دعا مشايخها بعد أن كان قد رتّب لكل زاوية رجلاً من أهل السلف، وقد حاول بعضهم مقاومة ذلك الإحلال، بذريعة تملكهم المباشر للزوايا، التي تلاصق دورهم فعلاً، وأنها ليست أوقافاً عامة. ومن الناحية الأخرى كان غياب الشخصيات الكبيرة في التصوف التي تستطيع أن تكون نواة يتكاثف عليها الأتباع. بيد أن وجود تأثير لمدارس وأقطاب التصوف في الدول العربية على متصوفة الخليج أمر لا يخفى، وإن كان ذلك يتم بشكل فردي لا تؤطره بنى تنظيمية، ومن ذلك وجود تأثير لافت للتصوف السوري والأردني على بعض الطرق الصوفية الخليجية مثل نموذج جمعية بيادر السلام سالف البيان بالكويت ومن ذلك أيضاً وجود تأثير للطرق الصوفية السودانية ذات النفوذ القبلي والمجتمعي في السودان على واقع التصوف في بعض دول الخليج عبر البوابة اليمنية وكذلك وجود نفوذ صوفي يمني في بعض دول الخليج لاسيما في الإمارات متمثلاً في الداعية الصوفي المشهور علي الجفري والذي يحظى بحضور إعلامي في عدد من البرامج التليفزيونية بفضائيات بالفضائيات الخليجية.[34]

(34) كمثال على حجم التراشق والصراع الموجه لصوفة الحجاز، انظر السيد أبو عبدالله المدني: صوفيات حجازية حقائق شاملة عن صوفية الحجاز

الصوفيون والإخوان المسلمون في سورية.. البوطي ومدرسته

عبد الصمد بلحاج(*)

للتصوف في سورية جذور روحية وسياسية عميقة، مما يدل عليه ازدهار مدرسة زهاد الشام في بدايات الإسلام مع مكحول الشامي (ت 113هـ/731م) وابن شهاب الزهري (ت 124هـ/741م)[1]. وفي العصور الإسلامية المتأخرة، من العصر الأيوبي إلى العثماني، صارت حلب وحماة ودمشق مراكز هامة للتصوف كما يشهد على ذلك إقامة رموز صوفية فيها مثل شهاب الدين السهروردي المقتول(ت 586 هـ/1190م) وابن الفارض (ت 632هـ/1234م) وابن عربي (ت 638 هـ / 1240م) وعبد الغني النابلسي (ت 1143 هـ/ 1730م).

(*) أستاذ في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة بيتر بازماني الكاثوليكية بالمجر.

(1) من الناحية السياسية، وإلى شيوخ مدرسة زهاد الشام الأمويين. هذه الموالاة تبدو في الأخبار المعروفة بفضائل أهل الشام ومن بينها «إذا فسد أهل الشام فلا خير فيكم».

لكن هذه الهيمنة ضعفت في القرن العشرين، ولم يعد التصوف المرجع الروحي الوحيد للمتدينين. فقد عارضت حركة السلفية الإصلاحية[2]، في بدايات القرن، الكثير من أفكار وممارسات التصوف. بل صارت الخطر الأول الذي يحيق بالطرق الصوفية. ثم في الأربعينيات، ظهرت في سورية حركة الإخوان المسلمين التي يزعم أهلها أنها قدمت مشروعاً يستجيب للروحي والسياسي معاً. ولا يخفى أن هذا الدور المزدوج للإخوان ينافس مباشرة الطرق الصوفية. وهكذا، صارت هذه الأخيرة تواجه تحديات فكرية وسياسية قوية حتمت عليها الاستجابة المناسبة للإبقاء على وجودها. وصار يتوجب عليها، خصوصاً، أن تواجه تحول التدين الشعبي إلى موضوع سياسي للصراع بين القوى السياسية المختلفة.

ضمن دائرة الشيوخ الذين تصدوا لمهمة الحفاظ على حيوية التصوف السوري، الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي. في هذا البحث سأعالج دوره الديني والسياسي في سورية. وفي المستهل سأتناول الإطار العام للتيارات الدينية والسياسية السورية، فسيتم التركيز على قطبيتي الصوفية والسلفية. مثلت الأولى التدين الشعبي ومصالح الدولة العثمانية والحكومات الوطنية المتعاقبة، بينما صاغت السلفية

---

(2) أقصد بالسلفية الإصلاحية، هنا، سلفية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وأميزها عن السلفية الحنبلية لابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب. أما رشيد رضا فهو ملتقى السلفيتين.

فكرة الإحياء، ومناهضة الاستعمار وأنظمة الحكم المستوردة. وفي هذا الصدد، يمثل التقارب بين جماعة الإخوان والنقشبندية نقطة المصالحة بين السلفية والصوفية. بيد أن المواجهة بين البعث الحاكم وجماعة الإخوان عرضت هذه المصالحة إلى الفشل.

بعد تقديمي لهذه الناحية، أنتقل إلى إبراز معالم مدرسة البوطي في الفكر الديني والسياسي، مشيراً إلى ما أراه انتقائية من البوطي في التعاطي مع أفكار وممارسات التصوف في سورية. وبعد ذلك، أمعن النظر في أوجه الاختلاف بين البوطي وجماعة الإخوان المسلمين. هنا، تظهر نقطة جوهرية وهي توفيقية مدرسة البوطي في التعامل مع مشروع الإخوان، يرفض نشاطهم السياسي لكنه يتبنى بعض أطروحاتهم الفكرية. وبهذا الصدد، لا بد من التطرق لخطط الطرق الصوفية لتقوية مواقعها في المجال الروحي.

مما يجدر النظر فيه هو قدرة البوطي البوطي الحفاظ على التوازن بين التيار الصوفي وجماعة الإخوان؛ كما انكشفت بعض مظاهرها في الأحداث الأخيرة في سورية. وفيها ظهرت بعض التناقضات الفكرية والسياسية للبوطي سيتم تفسيرها لاحقاً. إلا أن الفكرة الرئيسة التي يتبناها المقال هي أن البوطي يمثل التوفيقية بين روحانية الطرق الصوفية وإصلاحية مدرسة الإخوان، كما يرفض

بدعية الأولى وتسييس الثانية. هذا يقودني بطبيعة الحال، إلى مناقشة النتائج السياسية لتوفيقية البوطي. هذا يقتضي خاصة التركيز في تبني البوطي التصوف السنّي الجديد الذي يزاوج بين الإصلاحية والروحانية الشعبية العميقة وطاعة السلطة. لكن هل يلعب التصوف نفسه في سورية دوراً سياسياً؟ لا شك أن الإجابة بالإثبات. نكتفي بالقول هنا: إن غياب الشرعية السنية للنظام الحاكم في سورية، لابد من الاستعاضة عنها بولاء من يملكها من الناحية الروحية. يبقى علينا أن نبرهن عليه في عناصر الموضوع الآتية.

الصوفيون والإخوان: جذور العلاقة

تتسم علاقة الإخوان والطرق الصوفية بالاتصال الروحي والانفصال السياسي. فهي تتأرجح في المجمل بين قبول الإخوان بدور روحي للطرق الصوفية، ورفض لحضورها الاجتماعي والسياسي. ويرجع هذا التقلب إلى العلاقة المزدوجة التي نشأت بين الطرق الصوفية والسلفية الإصلاحية في سورية، منذ بدايات العصر الحديث. في هذا الصدد، يمكن التمييز في هذه العلاقة بين مرحلتين: مرحلة التعايش ومرحلة الصدام.

خلال المرحلة الأولى مالَ جيل السلفيين الإصلاحيين الأول، مثل حسن الرزق(ت 1912) وأحمد الصابوني (ت 1916) وسليم البخاري

(ت 1928) إلى مهادنة الطرق الصوفية والتركيز على التربية والصحافة لتأسيس خطاب جديد موجه إلى الشباب المتعلم المنتمي إلى الطبقة الوسطى. كان واضحاً أن هذا الجيل يريد إحياء دور العلماء في قيادة الناس إلى الإصلاح، لكن لم تكن لديه القدرة الفكرية أو التنظيمية على مواجهة منافسيه الصوفيين في المجال الديني[3]. ذلك أن الإصلاحيين السوريين أدركوا أن وضع التصوف في سورية ليس بسيطاً كما قد يبدو من التحليل الأولي. لأن الكثير من الصوفية السوريين، في آخر القرن التاسع عشر، تبنوا الدعوة الإصلاحية. يضاف إليه أن أتباع السلفية الإصلاحية الأوائل في سورية جاؤوا من أوساط صوفية، ولم ينشأ عندهم الصدام بين السلفية الإصلاحية والنزعة الأخلاقية الروحية التي ورثها التصوف.

أما في ما يخص المرحلة الثانية فإنها شهدت بداية الصدام في الثلاثينيات مع جيل توفيق الشيشكلي(ت 1940) ومحمد سعيد الجابي(ت 1948)[4]. والسبب فيه أن السلفيين صاروا أكثر اهتماماً بالنشاط الاجتماعي والسياسي المباشر بوصفه رد فعل على الاستعمار الفرنسي. وبالتالي، صار تقويمهم للآخرين جذرياً لكل جماعة

(3) Weismann. Itzchak. «The Politics of Popular Religion: Sufis. Salafis. and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah.». In: International Journal of Middle East Studies. Vol. 37. No. 1. 2005. pp. 4243-.

(4) Ibid.. pp. 4445-.

لا تشاركهم الحماس نفسه أو ظهرت منها المنافسة الاجتماعية والسياسية لحركتهم. لذلك كثر هجوم السلفيين على عقيدة الصوفية وممارساتهم تحت تأثير السلفية الحنبلية، وخاصة على الرفاعية والقادرية.

كان لإنشاء فرع الإخوان في سورية رسمياً العام 1945، برئاسة مصطفى السباعي(ت 1964)، أثر في إيجاد مصالحة سطحية بين السلفية والصوفية في سورية. لأن التوافق بني على أساسين: القاعدة الطبقية المشتركة (الطبقة السنية الحضرية وكبار الملاكين) وعلى أساس إخراج المستعمر الفرنسي ونظامه السياسي والفكري. ويرجع الفضل في نجاح هذا التوافق إلى النقشبندي محمد الحميد (ت 1969).

لذلك، فإن الالتباس طبع علاقة الإخوان بالصوفية بعد ظهورهم في الساحة السياسية. فمن جهة رأى الإخوان أن الطرق الصوفية يمكن أن تكون وسيلة فعالة لجذب الجماهير، هدفهم الأول[5]. لذلك لم يُعادِ الإخوان التصوفَ جملة، بل قبلوا جانبه الروحي السُّنِّي. ويمكن التمثيل لهذا الموقف برأي سعيد حوى (ت 1984)، أبرز مفكري الإخوان في سورية والذي يمكن اعتباره سيد قطب السوري، الذي آمن

(5) Khatib. Line. Islamic and Islamist Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Secularism in Ba'thist Syria. Montreal. McGill University. 2010. p. 47.

بضرورة التصوف لمواجهة المادية التي طغت على المجتمع السوري، ورأى أن وحدها التربية التي يقدمها التصوف يمكنها مواجهة هذه الظاهرة[6]. أكثر من ذلك، اعتبر حوى أن السلف، المرجعية العليا في العقيدة والسلوك للإصلاحيين، لا تضم فقط العلماء بل أيضاً الصوفية[7].

هذه هي النقطة الأولى، أما الثانية فإن الفارق الذي اتسع تدريجياً بين نهج سعيد حوى والطرق الصوفية هو أن التربية الروحية مرحلة ممهدة للنزاع المسلح ضد نظام البعث الحاكم عنده بينما وليست غاية في حد ذاتها؛ تصلح الأمور كلها بصلاح النفوس كما هو رأي الصوفية، بل إن الهوة بين الفريقين منضوية تحت رفض الإخوان الاعتقادات الشعبية وتقديس الشيخ، والتساهل مع الحكام الذي مازَ الكثير من الصوفية في القرن العشرين. وتبقى سلفية الإخوان فكرياً وعقائدياً مرتبطة أشد الارتباط بتراث رشيد رضا(ت 1935)، الذي حارب التصوف الطرقي وتمسك بالسلفية الحنبلية. ووجود عناصر صوفية لا يغير من الموقف السياسي للإخوان الذين أدخلوا هذه العناصر بهدف تعويض وجود الطرق. ليس فقط لأنها جماعات منافسة، بل

(6) Geoffroy. Eric. „ Soufisme. réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine „. in : Egypte/Monde arabe. No. 29. 1997. p. 11.

(7) Weismann. Itzchak. «Democratic Fundamentalism? The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Syria «. The Muslim World. Vol. 100. 2010. p. 10.

أيضاً لأن مشروع الإخوان يهدف إلى توحيد الصف الإسلامي. فلا مجال لكي يقبلوا تعدداً خارج الجماعة.

فطبيعي إذن أن تظهر التناقضات الاجتماعية، التي طفت على السطح بعد الاستقلال، هشاشة هذه المصالحة. فالطوائف غير السنية بالإضافة إلى الطبقات الحضرية الفقيرة صارت تميل إلى القومية الاشتراكية. وصار ولاء ملاكي الأراضي والطبقة الوسطى الحضرية على المحك على رغم تعاطفها المبدئي مع المصالحة[8]. إذ المسألة أن المصالح الطبقية تتغير، وكذلك الولاءات.

الصوفية بين البعث والإخوان

شكل وصول حزب البعث إلى الحكم العام 1963 تحدياً جديداً للعلاقة بين الصوفية والإخوان. إذ إن الصبغة العلوية والعسكرية والعلمانية للنظام الجديد جعلت المواجهة مع الجماعات السنية الحضرية أمراً لا مفر منه. فالسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي تبناها حزب البعث الحاكم في الستينيات أقصت بالدرجة الأولى الحضريين السُّنَّة من التجار والطبقة الوسطى لحساب العلويين. ثم إن السياسة الأمنية المتشددة للبعث في التعامل مع الخصوم بالإضافة

(8) Weismann. Itzchak. «The Politics of Popular Religion: Sufis. Salafis. and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah». pp. 5253-.

إلى علمانيته الجذرية، مهدت لاتفاق الأحزاب والجماعات، التي مثلت تقليدياً السنة الحضريين، على معاداة نظام حزب البعث. إلا أن الاختلاف حول منهج التغيير سرعان ما فرق الصوفية عن الإخوان.

لما كان منهج الصوفية في الإصلاح يقوم على التربية الروحية فإن استجابتهم لتحدي البعث كان روحياً أيضاً. فقد زاد نشاط الصوفية في مساجد دمشق في الستينيات والسبعينيات تحت قيادة عبد الكريم الرفاعي (ت 1973) ومحمد عوض. كان أساس هذه الاستجابة هو تقوية الهوية السُّنية للسوريين عن طريق تلقين العلوم الإسلامية والأوراد الصوفية خصوصاً. وهذه حالة جماعة زيد التي أسسها عبد الكريم الرفاعي في الأربعينيات نسبة الى جامع زيد بن ثابت في دمشق[9]. وهنا يمكن الاستشهاد بحالة الشيخ النقشبندي أحمد كفتارو (ت 2004)، الذي حاول التخفيف من عداء البعث للدين، عن طريق التبني الرسمي لأطروحات قومية كالوحدة العربية والدفاع عن إسلام متسامح ومتنور.

بجانب ذلك، تولى وظيفة مفتي سورية العام 1964، وأسس

(9) عن جماعة زيد راجع ما يلي:
Pierret Thomas. Selvik. Kjetil. «Limits of ‹Authoritarian Upgrading› in Syria: Private Welfare. Islamic Charities. and the Rise of the Zayd movement». Int. J. Middle East Stud. Vol. 41. 2009. pp. 595-614.
لافان، أرنو، جماعة زيد الدمشقية، ترجمة محمد عبد الرؤوف، كتاب المسبار 32، 2009، ص 209-222.

مجمع (أبو النور) العام 1970 بوصفه امتداداً لجامع أبي النور[10]. وفي الجانب النسوي تأسست حركة «القبيسيات» على يد منيرة القبيسي بإلهام من طريقة كفتارو النقشبندية. وجماعة القبيسيات تهتم بنشر العلم الشرعي والوعي الروحي بين النساء[11]. وقد أدرك الرئيس السوري السابق حافظ الأسد (ت 2000) الفرصة السياسية الموجودة في التدين، خصوصاً في إسلام صوفي معتدل يعطيه شرعية عدم محاربة الدين من خلال التقرب واستخدام الشيخ أحمد كفتارو[12].

في المقابل انزلق الإخوان إلى نهج المواجهة المسلحة، وعلى الخصوص إخوان حماة وحلب، وشاركهم بعض الصوفية في الثورة المسلحة ضد البعث سنوات 1979-1982 مثل بعض الشاذلية والرفاعية، وخصوصاً أتباع عبد القادر عيسى وعبد الغفار الدروبي[13]، والتي

(10) تحتوي الدراستان التاليتان لستنبرج على معلومات ميدانية قيمة عن الأثر الروحي والاجتماعي للشيخ كفتارو في دمشق:

Stenberg. Leif. «Islamisation d'un quartier: l'héritage du cheikh Ahmad Kuftaro». In : La Syrie au présent: reflets d'une société. Sous la dir. de Baudouin Dupret. Zouhair Ghazzal. Youssef Courbage. Mohammed al-Dbiyat. Arles. Sindbad-Actes Sud. 2007. pp. 365377-.

Stenberg. Leif. „Préserver le charisme. Les conséquences de la mort d'Ahmad Kaftaro sur la mosquée-complexe Abu al-Nur». Maghreb-Machrek. Vol. 198. 20082009-. pp. 6573-.

(11) Ardito. Aurelia. „Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas». Le Mouvement Social. Vol. 231. No. 2. 2010. pp. 7788-.

(12) Hinnebusch. Raymond. «Syria: from 'Authoritarian Upgrading' to Revolution? ». International Affairs. Vol. 88. 2012. p. 104.

(13) Geoffroy. Eric. „ Soufisme. réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine „. p. 19.

انتهت بمجزرة حماه السنة 1982. نتيجة للأحداث صار نهج الإخوان في سورية مرتبطاً بالمأساة والعنف والفشل. لاشك أن اللجوء إلى السلاح عجل بالانفصال بين الصوفية والإخوان، لكن أسباباً أخرى، فكرية، جعلت الطلاق محتوماً. فالعلاقة بين الصوفية والقرى من جهة والعلوية من جهة ثانية، يغيب عنها الصدام الذي يميز علاقة الإخوان بهما.

ذلك أن نشأة الطرق الصوفية القروية يجعل القرى مركز الاستلهام الروحي، بالإضافة إلى شعبية التصوف فيها. وأخيراً فإن محبة التصوف لآل البيت متأصلة وتجعل علاقتهم بالشيعة لا تخلو من تعاطف. لكن أعمق الأسباب قد يكمن في الحرب التي انجرّ إليها الإخوان، طوعاً أو كرهاً، فصارت الحركة لامركزية، متعددة الآراء والمواقف وانتحارية؛ فاختلف القادة بين المفاوضة والمواجهة وانقسموا ما بين مؤيد للمواجهة المسلحة ورافض لها، وما بين فرع دمشق المسالم وفرع حماه الثوري. ثم انتهى حلم ثورة الإخوان بكابوس. هذا كله ينافي الانضباط الذي تطلبه الطرق من المريدين الذي يلزم طاعة المريد للشيخ والتقرب من الله وأخيراً البعد عن الفتنة. فعادت العلاقة بين

من أجل تفاصيل عن أسباب ونتائج المواجهة المسلحة بين الإخوان والبعث، راجع كتاب المسبار عن الإخوان في سوريا. ينظر خاصة في:

زيادة، رضوان، الإخوان المسلمون في سوريا: الدين والدولة والديمقراطية، كتاب المسبار 32، 2009، ص 81-98.

الحاج، عبد الرحمن، من الطليعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي، كتاب المسبار 32، 2009، ص 225-261.

الإخوان والصوفية إلى سيرتها الأولى، حينما أفزع صقور السلفية الإصلاحية حمائم الصوفية.

معالم مدرسة البوطي في الفكر والسياسة

اختيار البوطي نموذجاً لاستكشاف العلاقة بين الصوفية والإخوان في سورية يوجبه عاملان. أولهما تأثر البوطي بمدرسة الإخوان، وتكونه الفكري، وبالتصوف الذي انتمى إليه روحياً. وثانيهما أنه الشخصية الإسلامية السورية الأبرز، إذ إنه احتل الرتبة السابعة عشرة من الخمسمائة شخصية إسلامية الأكثر تأثيراً في العالم سنة 2010[14]؛ فاجتمعت فيه علامتا التأثر والتأثير في أكثر صورهما وضوحاً.

أما بالنسبة إلى التأثر، فربما كانت أصوله الكردية وهجرته مع عائلته من تركيا متنقلاً إلى دمشق، مع أبيه، وهو أيضاً ذو تكوين فقهي وروحي عميق، أكبر الأثر في صياغة شخصيته المتواضعة. أما

(14) راجع تقرير سنة 2009 الذي وضعه في الرتبة الثالثة والعشرين، وتقرير السنة 2010 الذي جعله في الرتبة السابعة عشرة. أما في تقرير سنة 2011 فقد حصل على الرتبة العشرين.
Esposito. John L.. Kalın. Ibrahim. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2009. Amann- Washington. Royal Islamic Strategic Studies Centre. Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding. 2009. pp. 6465-.
Ghazi. Usra. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2010. Amann. Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2010. p. 60.
Aftab. Ahmed. et al. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2011. Amann. Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2011. pp. 6265-.

مساره التعليمي، فتقليدي حيث بدأ دراسة مبادئ علوم اللغة والشرع في دمشق، ثم التحق بالأزهر قبل أن يصبح أستاذاً في الثانوية للشريعة ثم أستاذاً جامعياً للدراسات الإسلامية في كلية دمشق.

وفي هذه الكلية نضج البوطي فكرياً تحت تأثير مصطفى السباعي، عميد الكلية ومرشد الإخوان، وأيضاً تحت تأثير رابطة العلماء الدينية المرتبطة بالإخوان.[15] وبالخصوص، ترَكَ حسن حبنكة الميداني (ت 1978)، وهو أيضاً من علماء الإخوان، ورئيس رابطة العلماء الدينية، كبير الأثر فيه حيث لازمه سنوات طويلة. لكن الشخصية الأكثر تأثيراً في مساره الفكري هي بديع الزمان النورسي (ت. 1960). وصار تأثير الإخوان فيه يقاس بميزان منهج النورسي[16].

هكذا، حينما قام الإخوان بعمليات مسلحة السنة 1979، وجد البوطي نفسه أمام نقطة الحسم في اتجاهه. فكان خياره المسالمة حيث أدان على شاشة التلفزيون عمل الإخوان العسكري[17] وتبنته السلطة

(15) Christmann. Andreas. „Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būtī». Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 9. No. 2. 1998. p. 151.

(16) البوطي، محمد سعيد رمضان، شخصيات استوقفتني، دمشق، دار الفكر 2008 ص155-175 فقد تناول سيرة النورسي بأسلوب وجداني يظهر فيه البوطي طالباً بين يدي شيخه.
في هذا الكتاب، يكشف البوطي عن العلماء والمفكرين الذي أثروا فيه وهم على التوالي: الفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك وأبو حامد الغزالي وجلال الدين الرومي وبديع الزمان سعيد النورسي وجمال الدين الأفغاني ومصطفى السباعي وروجيه غارودي وعلي الطنطاوي.

(17) Christmann. Andreas. „Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of

منذ ذلك الحين وصار فقيهها.

وبخصوص التأثير، فإن التقارير المذكورة سابقاً بررت رتبته المتقدمة بسبب كونه شيخ الشيوخ. أي أنه حصل على تأثير واسع بواسطة كتبه ومنشوراته التي فاقت الخمسين مؤلفاً أصدرها في مختلف مجالات الثقافة الإسلامية، وإن كان أغلب مواضيعها دعوياً. هذا الإنتاج الغزير كفل له التقدير بين علماء العالم الإسلامي ومنحه سلطة رمزية. من جهة أخرى، فسرت التقارير تأثيره بدفاعه القوي عن المذاهب الفقهية. وبذلك اختار أن يسير ضد التيار الإصلاحي العام الذي يدعو إلى نبذ المذاهب. ولاشك أن هذا الموقف يوافق الجهات الدينية الرسمية في الدول الإسلامية التي تفضل المحافظة على المذاهب الفقهية كما جرى به العمل لقرون. وأخيراً فان نقده لسلفية أهل الحديث والحنابلة لصالح الأشعرية الصوفية قوبل بالترحيب عند الجهات نفسها وإن كان هذا جعله خصماً لدوداً للسلفيين، خاصة في المملكة العربية السعودية. بيد أن أهم ما يرجح كفة البوطي في التقويم الرسمي هو إعادة تأويله الجهاد بالدعوة ورفض العنف المسلح مما لم يرق للجماعات الجهادية.

ومما يسترعي الانتباه في التقارير الثلاثة، أن معدي تقرير

Shaykh Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī», p. 153.

سنتي 2009 و 2010 صنفوا البوطي ضمن المدرسة الفكرية التي وسموها بالمدرسة السُّنية التقليدية. لكن معدي تقرير السنة 2011 جعلوا مدرسته هي المدرسة السُّنية ومدرسة الإخوان المسلمين معاً. وبخصوص الربيع العربي، أضاف معدو التقرير الأخير أن البوطي أدان المظاهرات ودعا المتظاهرين إلى تجاهل دعوات مجهولة المصدر تحثهم على الفتنة والفوضى في سورية[18]. وهذا يشير إلى تغير معايير التقويم بين سنتي 2010 و2011 حيث فقد البوطي ثلاث رتب في التصنيف. ففي حين كان رمزاً فكرياً للحرب ضد الإرهاب، صار الآن فقيهاً ضد التغيير.

التوفيقية

أول خصائص منهج البوطي التي تسترعي انتباه الباحث، الإرجاء وليس بمستغرب أن يكون الأمر كذلك متى علمنا أن البوطي أشعري وصوفي. فكون منهجه، على هذا المنوال، جعله قريباً من إسلام الناس أو لنقل بعبارة أدق، من نهج العامة من السنة الذي يمكن وضعه في الوسط بين العلمانية والحركات الإسلامية[19]. يقول البوطي عن معالم منهجه: إنها هي «معالم الأمة الإسلامية الناجية بفضل الله

(18) Aftab. Ahmed. et al. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2011. pp. 6263-.

(19) Christmann. Andreas. «Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būṭī», p. 149.

وتوفيقه يوم القيامة، أهل السنة والجماعة، والسواد الأعظم في جماعة المسلمين وفرقهم وفئاتهم»[20]. ولكي يحافظ البوطي على تمثيله لعامة السُّنة، وهو أمر صعب في كل الأحوال، عليه أن يدير التنوع الذي يطبع هذا التيار؛ أي عليه أن يؤلف بين ما افترق طبعاً وصقعاً، بين الزعامة الروحية والعلم الشرعي، بين الفقه والتصوف والدعوة والسياسة.[21] في هذا الصدد وصفت الباحثة الفرنسية ساندرا أُوهو منهج البوطي بأنه» مجمع البحرين، في موقف وسط بين الجماعة والمؤسسة، يهدف إلى ترسيخ الأمة على أسس أخلاقية»[22].

المصلحة مع النص

يرفض البوطي دعوة الاجتهاد على أساس مقاصد الشريعة وسيلة لتجديد أصول الفقه؛ والتي يفهمها بعضهم على أنها تعطي الأولوية للمصلحة على النص. وهو، وإن سلم أن المصلحة المرسلة معتبرة في الشريعة إلا أنه يشترط فيها ألا تعارض نصاً بحال وإلا كانت ملغاة. بل إن الدين، كما يقول «أساس للمصالح الأخرى ويترتب عليه ضرورة

(20) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، ص 36.

(21) Christmann. Andreas. „Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'īd Ramadān al-Būtī„. p. 149.

(22) Houot. Sandra. «De la religion à l›éthique. Esquisse d›une médiation contemporaine». Revue du monde musulman et de la Méditerranée. N°85.86-1999. p. 38.

سير المصالح في ظل النصوص وعدم خروجه عليها»[23]. ولأنه أشعري شافعي فهو يتبنى رأياً أكثر نصية من خصومه السلفية الحنبلية، حيث يرى أن «الصلاح والفساد في الأفعال أثران لأحكام الشارع عليه»[24]. ولا يرى استقلال الخبرات العادية، القائمة على العلوم التجريبية أو النظرية، بفهم مصالح العباد وتشريعها»[26،25]. وينتهي إلى أن كل مصلحة لم تسندها آية أو حديث فهي موهومة وباطلة[27]. بجانب ذلك، يهاجم الفكرة التي تحاول تحديث المجتمع الإسلامي والقائلة: إن الشريعة تراعي مصالح الناس ولذلك وجب الأخذ بالمدنية حيث وافقت مصالح الناس[28]. هذا يجعل منه فقيهاً تقليدياً ومحافظاً. نتيجة ذلك، انتشرت شهرته في أوساط الفقهاء والسلفيين في أواخر الستينات. لكنه سرعان ما نشر آراء أخرى أغضبتهم.

نقد اللامذهبية

اعتبر البوطي أن فكرة اللامذهبية الرائجة بين أتباع السلفية

(23) البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية،بيروت، مؤسسة الرسالة، 1973، ص 58.

(24) نفسه، ص 65.

(25) نفسه، ص 67.

(26) نفسه، ص 58-70.

(27) نفسه، ص 412.

(28) نفسه، ص 413.

الإصلاحية، والسلفية الحنبلية والحركات الإسلامية بعامة هي بدعة. ودافع عن مشروعية التقليد وإتباع مذهب معين[29]. وهو يعترض على اللامذهبية استناداً إلى إجماع الفقهاء وعلى الملازمة العقلية، لأن اللامذهبية تؤدي في رأيه إلى الفوضى مما يجلب مفاسد اقتصادية واجتماعية. ذلك واللامذهبية تعني، عنده، وضع «الاجتهاد في غير مكانه وتطبيقه دونَ شرطه وتجاهل سنة الله في الكون من ارتباط فئات الناس بعضهم ببعض في مجال التعاون»[30]؛ أي أن المذهبية تحترم شرط التراتبية في المجتمع الذي جعل أكثر الناس مقلدين ومستفتين وبعضهم فقهاء مفتين على قواعد مذهب معين. هذه الفكرة، لاشك، جعلته يصطدم بالسلفية الحنبلية، وخاصة بناصر الدين الألباني(ت 1999)، الذي كان خصمه الرئيس في كتابه عن اللامذهبية.

السلفية

جدد البوطي صراعه مع السلفية الحنبلية في كتابه عن السلفية فلا يرى أنها مذهب، بمعنى طريقة متبعة لنهج السلف يختص بها المذهب الحنبلي، أو أهل الحديث أو الإصلاحيون. بل هي منهج جامع لقواعد نقد الرواية وتصحيح الفهم، احتوى أغلبها علم أصول

(29) البوطي، محمد سعيد رمضان، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، دمشق، دار الفارابي، 2005، ص 121.

(30) البوطي، محمد سعيد رمضان، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، ص 122.

الفقه[31]. ولا يضيره الاختلاف الفقهي الذي حدث بسبب هذا المنهج فالمجتهد مصيب دوماً. لم يكتف البوطي بنقض أساس الفهم المعاصر للسلفية، واعتبارها مرحلة زمنية من بناء المنهج في القرون الأولى، بل جعلها عامة لكل زمان ومكان طالما حُكم فيهما بهذا المنهج. ولأن ابن تيمية (ت 728 هـ) هو مرجع السلفية الأول، انتقده البوطي بشدة. وذكر أموراً رأى فيها تناقضاً في مواقف ابن تيمية من علم الكلام والمنطق والفلسفة. وعابه على مخالفته لجمهور أهل السنة والجماعة في مسائل، كما دافع البوطي عن التصوف وابن عربي خاصة ضد ابن تيمية[32]. وهو يعتبر السلفية – بوصفها مذهباً- بدعة ظهرت مع السلفية الإصلاحية في القرن التاسع عشر. ولاشتراك الوهابية والسلفية الإصلاحية في محاربة التصوف والبدع المرتبطة به، راجت كلمة السلفية بين أقطاب ما يسميه بالمذهب الوهابي. وبالنسبة إليه، هذا خطأ تاريخي، لأن السلفية ظلت مدة قرون منهج أهل السنة والجماعة في العقيدة ، ويقصد الأشاعرة والماتريدية، والمذاهب الأربعة في الفقه[33].

(31) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 60-79.

(32) نفسه، ص 158-217.

(33) نفسه، ص 228-233.

طاعة الحاكم

على عادة فقهاء أهل السُّنة والجماعة، يرفض البوطي الخروج على الحاكم الذي لم يظهر منه كفر معلن صريح. وحتى في هذه الحالة فهو يشترط القدرة والوسائل السلمية[34]. وهو يرفض تأويل جماعات الجهاد المسلحة في تكفير الحكام والخروج عليهم. و يؤكد أن هؤلاء الذين «يسمونهم ظلمة من القادة والحكام، لا يجوز الخروج على أي منهم بأي قتال أو عدوان، و لا يجوز الخروج على أعوانهم وموظفيهم بأي قتل أو إيذاء»[35]. وهو يصدر حكماً فاصلاً على أعمال الإسلاميين المسلحة قائلاً: «إنها في ظاهرها خروج على الحاكم ولكنها في الحقيقة خروج على مبادئ الإسلام وأحكامه»[36].

البوطي والصوفية

تظهر نزعة البوطي التوفيقية بوضوح في موقفه من التصوف. إذ يلجأ في البدء إلى إرجاع التصوف إلى صورته المقبولة من طرف متكلمي وفقهاء أهل السُّنة والجماعة؛ والتي يصطلح عليها بالزهد تارة وبالتصوف السُّني تارة أخرى. وفي هذا الإطار، يرادف بين تزكية

(34) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، دمشق، دار الفكر، 1993، ص 147.

(35) نفسه، ص 159.

(36) نفسه، ص 184.

النفس والإحسان وغرس الحقائق الإيمانية[37]. بل إن التصوف عنده ليس إلا الإسلام وقد تطلق عليه أسماء أخرى مثل التربية والسلوك[38]. هكذا، يلجأ إلى آلية إعادة التعريف لإقصاء العناصر المثيرة للجدل في التصوف والاحتفاظ بالمتفق عليه، أي التربية الروحية. لكنّ إجراءه هذا، يمكن اعتباره من مغالطات التعريف إذ يقلص التصوف إلى تزكية النفس، وهو بالتأكيد مكون هام من مكونات التصوف، لكنه وسيلة فقط إلى العرفان. وليست التزكية هي التي تفصل بين التصوف وغيره، إذا العبادات المشروعة أيضاً تحقق تزكية النفس. ولا شك أن السلفية بكل طوائفها لا ينصرف نقدها للتصوف إلى تزكية النفس بل إلى العرفان والشطح وبدع الطرق.

بعد ذلك، ينتقل البوطي إلى استخدام آلية التقسيم على عادته في النقد والتمييز؛ فيفرق بين التصوف الأخلاقي والتصوف الوجداني. فهو ينظر إلى التصوف الأول على أنه تهذيب للأخلاق كما وضع الإسلام غاياتها وحدد لها الوسائل. في المقابل، يجعل قسيمه التصوف الوجداني ، تصوف المقامات والأحوال. وهذا التمييز قائم على الفصل بين العامة والخاصة وهو تمييز شائع في التصوف وغيره، وإن كان البوطي قد اقتبسه في أغلب الظن من أبي حامد الغزالي.

(37) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 189-190

(38) البوطي، محمد سعيد رمضان، أبحاث في القمة، دمشق، دار الفارابي، 1999، ص 71.

والقصد من هذا التفريق قصر التصوف الوجداني على خاصة القوم وإبعاد العامة عن الخوض فيه. وعلى سبيل المثال، يدلي برأيه في كتب محيي الدين بن عربي، الذي أثار الجدل بين المسلمين قديماً وحديثاً. فهو يدعو إلى الأخذ بوصايا ابن عربي التي تتضمن أول الطريق وهو رياضة النفس ومحاربة الهوى، وترك فتوحاته، التي تخص آخر الطريق، وهو المواجيد. فالتصوف الوجداني مضنون به على غير أهله أما عامة الناس فيكفيهم التصوف الأخلاقي لأن« مشكلتهم الرئيسة اليوم أخلاقية»[39].

هذا التمييز أساسي أيضاً لفهم خطابات البوطي الثلاثة حول التصوف المعاصر. فالخطاب الأول للعامة وفيه يصرح بالدعوة إلى التصوف الأخلاقي:

إنني أدعو نفسي، وأدعو جميع إخواني وأصحابي، وأدعو هؤلاء جميعاً إلى الإقبال على تزكية النفس، وتزكية النفس هي الغاية التي تطوف حولها شرعة الإسلام، وهي المرمى البعيد لجميع السالكين والمتصوفين إلا من انحرف منهم وشذ عن الصراط، وهي الباب الذي يدخل منه المسلم إلى سبيل مرضاة الله، وهي العلاج لكل بلاء، والمخرج من كل فتنة[40]. خذوا، يا هؤلاء، من ابن عربي وصاياه واتركوا له

(39) البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، دمشق، دار الفكر، 1993، ص 247.

(40) البوطي، محمد سعيد رمضان، أبحاث في القمة، ص 77.

فتوحاته، اقرؤوا من كتبه «معارج القدس في محاسبة النفس»، الكتاب الذي يكشف عن عيوب المسلمين وما يختبئ خلف مظاهرهم الطنانة الرنانة من النقائص والأمراض الخطيرة ومظاهر الرياء والسمعة وحب الدنيا وحب الرئاسة. ودعوا له أحواله وشطحاته وما لا تفهمون من أقواله[41].

يستعمل البوطي هنا لغة مقبولة لدى السلفيين والإخوان معاً. لأن تزكية النفس ومرضاة الله والعلاج أشياء نجدها مبثوثة في كتب ابن تيمية وابن قيم الجوزية (ت 750 هـ)، وكذلك في رسائل حسن البنا (ت 1949) وسيد قطب (ت 1966). لكنه، يبرئ، في موقف إرجائي واضح، المتصوفة والسالكين، بشكل عام ولا يستثني إلا من انحرف، تاركاً الأمر غامضاً. هذا يجعله يبتعد عن موقف الإخوان والسلفيين الذين لا يزكون أصحاب التصوف بوصفهم قاعدة عامة بل يستثنون الصالح منهم ممن لم يخلط الزهد بالعرفان. وفي الفقرة الخاصة بابن عربي، نرى منه دفاعاً عن الجانب الأخلاقي للشيخ الأكبر، وتبريراً لجانبه العرفاني. هذا الأخير، يختزله في أمور تغيب عن العامة، ولذلك عليهم تركها لا من حيث هي خروج عن التصوف المشروع كما قد يراها السلفي أو الإخواني، بل من حيث هي بعيدة عن فهمهم.

(41) المصدر نفسه.

ويوجه نقده إلى العامة الذين أرادوا الحصول على ثمرات التصوف الوجداني، بينما لم تتهيأ لهم الوسائل لذلك:

وما رأيت أعجب من حال أناس تركوا من التصوف ما يمثل جوهر الإسلام ولبه (...)، وراحوا يعكفون منه على دراسات فلسفية لا يفهمونها، ويخوضون في البحث عن مواجيد وأحوال ليسوا من أهلها، ويرددون شطحات فاه بها بعض من عانى من هذه الأحوال ذوقاً ولم يصطنعها تكلفاً. فلئن كان أولئك معذورين (من أجل هذا) بنطقهم بها فإن هؤلاء ليسوا معذورين بتقليدهم فيها وباتخاذ كلماتهم تلك موضوع درس ومحط بحث وينبوع فائدة !![42].

تعجب البوطي هنا وسيلة بلاغية لإدانة إقبال الشباب على التصوف الوجداني. ولاشك أن شعبية كتب ابن عربي وغيره في أوساط الشباب المثقف العربي تقلق العلماء التقليديين. لكن في السياق نفسه، نلمس منه نقد القارئ وتبرئة العارف؛ فهو يدافع عن التصوف الوجداني، الذي يصطلح عليه أيضاً بالتصوف الفلسفي أو العرفان، ويرى العيب في التلقي وليس في الإرسال.

أما خطاب البوطي الثاني عن التصوف، فهو موجه للخاصة:

(42) البوطي، محمد سعيد رمضان، أبحاث في القمة، ص 77.

حتى إذا ذابت من نفوسكم غوائل الدنيا وأمراضها، فلم تعودوا تتأثرون بعصبية باطلة، ولم يعد من فرق عند كم بين الدنيا إذا أقبلت أو أدبرت، وبين من يكيل لكم عبارات المديح ومن يرميكم بسهام القدح والتجريح. حان لكم عندئذ أن تدخلوا في هذا الباب الثاني وأن ترتعوا في هذا الميدان الخطير[43].

وهنا يأتي الفرق الواضح بين خطاب البوطي عن التصوف وخطابات الإخوان والسلفيين. فحيثما يتوقف السلفيون والإخوان، يستمر البوطي. فهو لا يرى التصوف الأخلاقي غاية إلا للعامة. أما غاية التصوف الأخلاقي نفسه فهي التصوف الوجداني. وهذا أمر طبيعي لمن أراد سلوك طريق التصوف، إذا الغاية هي الفناء في الله وليس رياضة النفس. فالرياضة يقصد بها تخلية النفس من أجل تحليتها، أي لابد، بعد إفراغها من الدنيا من ملئها بالوجود الإلهي.

لكن البوطي واعٍ بمتصوفة طرقيين أخطأوا في فهم الطريق أو جوانب منه وهو يخصهم بخطاب ثالث، حيث يعترف بوجود الدجل والكذب في بعض من يدعي الوصول:

لا شك أن كثيراً من المرشدين والقائمين على رعاية الطرق الصوفية، يتجاوزون حدود الشريعة الإسلامية في كثير من مناهجهم

(43) نفسه، ص 78.

وأساليبهم التَربوية، التي يأخذون بها مريديهم، إن بقصد أو دون قصد ... هذه الطرق تصبح باطلة غير مشروعة في هذه الحال، مهما قيل عن أهدافها المشروعة والنبيلة، بل كُن على يقين أن الهدف المشروع في ميزان الإسلام، لا يتحقق إلاّ من خلال التَّمسُّك بميزان الإسلام ذاته[44].

يسعى البوطي إلى الإمساك بالعصا من الوسط. فهو يتجنب أن يظهر بمظهر المدافع الساذج عن الطرق الصوفية لكي لا تلصق به تهمة الطرقية؛ بل ينقص من قيمة بعض الشيوخ المعاصرين في التصوف، مع علمه أن التصوف لا قيام له بدون شيخ. ويحاول أن يجعل الأوراد محض أدعية مطلوب قراءتها من حيث هي كذلك[45]. وهذه أيضاً مغالطة، لأن الورد عمل يومي يقتضي السير على برنامج يحدده الشيخ ويعتقد فيه البركة. بل يعتبر ورد أحمد التيجاني (ت 1815)، مثلاً، مقبولاً[46]. وفي الواقع، فان البوطي ينتقد استغلال التصوف الطرقي للدنيا، وهو أمر عارض ولا يمس جوهر التصوف عنده. ويمكن تلخيص موقف البوطي من التصوف في كون القاعدة العامة عنده قبول التصوف بكل مدارسه وطرقه مع استثناء بعض

---

(44) فتاوى للشيخ البوطي عن التصوف
www.bouti.com

(45) المصدر نفسه.

(46) المصدر نفسه.

المبالغات في تقديس الشيوخ، أو في استغلال التصوف لأغراض مادية، أو استعجال الوصول.

البوطي والإخوان

أرى أن البوطي مما سبق أن البوطي يشترك مع بعض الإخوان في كثير من معالم فكره. ، مع أنه مخالف لهم بالفعل. إذ لو رجعنا إلى الأصول العشرين لحسن البنا، وقارناها بفكر البوطي، لوجدنا قواسم مشتركة بينهما في فهم العقيدة والشريعة والسلوك. فهذا الذي يسميه البوطي بالمنهج الجامع يمكن مقارنته بالأصل الأول عند البنا وهو أن»الإسلام نظام شامل«، ودفاع البوطي عن المذهبية أيضا قريب من أصل البنا الثامن «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين». وإرجاء البوطي يتوافق مع الأصل العشرين «ولا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض. برأي أو بمعصية. إلا إن أقر بكلمة الكفر»[47].

بل إن فكرة الحاكمية، التي تبناها سيد قطب، وجدت طريقها إلى فكره؛ فهو يصرح:

الحاكمية إنما هي لله وحده، هو المشرع لعباده في شتى شؤونهم

---

(47) البنا، حسن ، مجموعة رسائل حسن البنا، القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ، ص 271.

المتعلقة بدنياهم وآخرتهم، وهو المرجع في كل مشكلة من مشاكلهم وإقامة تنظيم ودستور لحياتهم، ومن جحد ذلك فهو كافر بالله ورسوله وإن ادعى بلسانه الإيمان بالله ورسوله وصلَّى وحج وصام[48].

لكن، الخط الذي لم يعبره البوطي هو التنظيم. فهو ضد كل أشكال التفرقة والممارسة السياسية التي تعارض الدولة. لذلك، مع أنه يتفق مع الإخوان في تبني فكرة مجتمع إسلامي، كما نجدها في كتب مصطفى السباعي وسعيد حوى، لكنه يراها متحققة في المجتمع الإسلامي الذي يلتزم بأخلاق وشريعة الإسلام. غير أنه لا يحكم على المجتمع الإسلامي الحالي بأنه جاهلي ينبغي تغييره جذرياً كما يفعل سيد قطب. فهو يوافق الإخوان في الدعوة إلى اتباع أفراد المجتمع تعاليم الإسلام وطاعتهم لقواعده ومبادئه، مما يؤدي إلى تكون مجتمع إسلامي قائم على أساس عبودية الله. وهذا يتطابق مع المرحلة التربوية من مشروع الإخوان لكنه لا يوافقهم في الانتقال إلى المرحلة السياسية. وهو على طريقة الغزالي والنورسي، تنحصر مهمته في الدعوة وتزكية النفس، حيث يريد إحياء الدين وترك السياسة لأصحابها.

من هنا يأتي نقده للجماعات الإسلامية التي تمارس في رأيه الحركية الإسلامية لكنها بعيدة عن الدعوة إلى الله[49]. وفي السياق

(48) البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دمشق، دار الفكر، 1997، ص 371-372.

(49) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ص 43.

نفسه ، ينفي أية علاقة للإسلام بالثورة، بل يدين بشدة فكرة أن يقوم» المجتمع الإسلامي على سبيل العنف وسفك الدماء»[50]. وهو يرى أن القاسم المشترك بين الحركات الإسلامية التي تتخذ النهج الثوري هو «الهياج النفسي والأحقاد المستعرة والسعي إلى التشفي والانتقام»[51].

أما بالنسبة للإخوان، فيمكن حصر نقده لهم في ثلاثة أمور. أولاها: الانصراف عن الدعوة والالتزام بالحركة الإسلامية[52]. أي في انخراطهم في الأنشطة التنظيمية ذات الغرض التعبوي والسياسي بدل الدعوة الإسلامية على طريقة جماعة التبليغ. وثانيهما في استخدامهم العنف فقد أدان البوطي «العمليات الهجومية والانتقامية في أول الثمانينات ضد نظام الحكم في سورية، بل ضد عوامل الاستقرار، من حيث هو، في المجتمع السوري»[53]. وهنا قد يعترض عليه معارضو النظام السوري بأنه لا يشير بحال إلى المجزرة التي ارتكبت في حماة أو غيرها، مما يشكك في نزاهته و توازن موقفه.

وأخيراً، فهولا يرى في مشروع الإخوان إلا يد سياسة الغرب واستثارته «الخفية التي تهدف إلى استعادة عهد الاضطراب الذي

(50) البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، ص 224.

(51) نفسه، ص 231.

(52) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ص 42-43.

(53) نفسه، ص 172.

تسرب ذات يوم إلى القطر العربي السوري باسم الإسلام وإقامة الحكم الإسلامي. ويؤكد أيضاً أن «المراقب المتتبع لسير الأحداث وعواملها ليلاحظ كيف أن هذه الاستثارة تتجه آناً إلى تهييج أجنحة من القوى الإسلامية خارج هذا القطر ودفعها مرة أخرى إلى تيسير أعمال العنف وإثارة الاضطرابات فيه»[54]. واتهامه الغرب باستخدام الإخوان، جزءاً من الدعاية الرسمية للنظام ضدهم. لكن قادة الإخوان كانوا أساتذته، وقد عرفهم عن قرب، ولم يكن منهم من له أدنى علاقة بالغرب؛ بل إنهم اضطروا إلى اللجوء إلى عواصم الغرب هرباً من البطش.

توفيقية البوطي في مهب رياح التغيير

بناء على منهجه الفكري القائم على الإرجاء والتوفيقية، وعلى موقفه السياسي الرافض للخروج على النظام، ونقد عمل الإخوان السياسي، يمكن الاستنتاج أن البوطي هو فقيه السلطة الحاكمة في سورية بامتياز. ومن هنا يأتي السؤال المشروع عن موقف البوطي من رياح التغيير منذ بدء ما يسمى بالربيع العربي.

في غياب مصادر مكتوبة عن فتاويه يمكن الوثوق فيها ، يتعين علينا الرجوع إلى فتاويه المنشورة على موقعي محطة أخبار سورية

(54) نفسه، ص 189.

الرسمي وموقع علماء سورية «نسيم الشام»[55]. أما موقع محطة أخبار سورية، فقد نَقَل أن البوطي أفتى بـ«وجوب امتناع» المواطنين السوريين عن الخروج في التظاهرات لأنها تحولت إلى «أخطر أنواع المحرمات»[56].

أما «نسيم الشام» فهو ينشر تباعاً فتاوى للبوطي عن أحداث سورية يمكن التأكد بدرجة ما من مصداقيتها من خلال إحالة البوطي على كتابه عن الجهاد ومن خلال معرفته العميقة بفتاوى الفقهاء الحنفية والشافعية إضافة إلى أسلوب البوطي البلاغي المعهود ناهيك عن تكراره للبعد عن أسباب الفتنة والالتزام بالقرآن والسُّنة. كل هذه التفاصيل تجعلنا نميل إلى الاعتماد على هذه الفتاوى في الوقت الراهن مصدراً لرأيه الفقهي عن الأحداث في سورية.

ولنبدأ بالفتوى رقم 31368، الصادرة يوم 2012/02/28، فينفي أن يكون مؤيداً أو معارضاً للنظام إذ إن المشكلة في سورية ليست حول طبيعة النظام القائم، بل إن المشكلة هي تآمر الغرب ودول عربية وإسرائيل لقلب النظام السوري. ويطلب الوعي من مستفتيه ومن الشباب «بالكارثة الإنسانية العظمى التي ستأتي على الحرث والنسل،

(55) موقع مخصص لأخبار وخطب علماء سوريا. وهو مسجل في دبي ويديره رضوان المرابط.
http://naseemalsham.com

(56) البوطي يُفتي: التظاهرات في سورية باتت تؤدي إلى «أخطر أنواع المحرمات ويجب الامتناع» عنها
http://91.144.8.78/sns/?path=news/read/36439

وتحيل سورية الآمنة، إلى برك من الدماء ولهيب من النيران، وإخوة يتقاتلون ويذبح بعضهم بعضاً»[57]. هنا، يتبنى البوطي أسلوب التحذير واضعاً أمام المخاطب صورة الفوضى البعيدة (الفتنة الكبرى) وصورة الفوضى القريبة (العراق). لاشك أن هذه حجة قوية في المِخيال السني التقليدي. لكن الأحداث التي بدأت منذ يناير 2001 تجاوزته كلية. وقد يبدو للمراقب السطحي أن البوطي على الحياد بين مؤيدي ومعارضي النظام السوري، لكن الأمر لا يعدو أن يكون أسلوباً خطابياً، يهدف منه إلى تحويل جهة التركيز من الداخل إلى الخارج، حيث إن تصدير المشكلة هو تبرئة للداخل بالفعل.

لكنه يدين أيضاً المظاهرات التي «اعتبر أن المتذرعين والمتسببين فيها يتحملون (قضائياً في دار الدنيا، وعقاباً لهم يوم القيامة) نتائج أعمالهم الذرائعية». وهو يرى في الأحداث فتنة يجب اعتزالها ويطلب من الناس أن يعكف» كل منهم على تربية أهله وأولاده التربية المثلى؟! إذن لانقشعت الغمّة وسكن الضجيج ولا نكشف تجار الفتنة وعملاء الخطط الخارجية الآثمة»[58].

بيد أنه من جهة ثانية، يحرم على الجيش إطلاق النار ولو دفاعاً

---

(57) http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg__id=31368

(58) رقم الفتوى 13748 الصادرة يوم 2011/06/14
http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg__id=13748

عن النفس. وهو يبرر هذه الفتوى بإجماع الفقهاء على أن المكره على القتل «من دون حق لا يجوز له الاستجابة لمن يلجئه إلى ذلك، ولو علم أنه سُيقتل إن لم يستجب له، ذلك لأن كلا الجريمتين في درجة الخطورة سواء، ومن ثم فلا يجوز للمُلجَأ إلى القتل تفضيل حياته على حياة بريء مثله»[59].

يتضح من فتاويه المذكورة أن البوطي لا يرى الخروج على النظام ولا يبرر العنف ضد المتظاهرين في كل الأحوال.

خاتمة

ينتج مما ذُكر أعلاه أن البوطي يسلك مسلكين تجاه رياح التغيير في سورية: المسلك الأول يخص العامة الذين يطلب منهم الإرجاء والعزلة في هذه الفتنة. والمسلك الثاني سياسي محض، يخدم النظام الحاكم، وإن كان يدعو الأخير إلى الاعتدال ومعاقبة المجرمين فقط. وتفسير هذا الخطاب المزدوج هو توفيقية البوطي ورغبته في تجنب الحرب الأهلية.

لقد ألمنا في هذه المقالة بجذور العلاقة بين الصوفية والإخوان التي تبينت لنا في الصراع بين السلفية والطرق الصوفية في بدايات

---

(59) الفتوى رقم13060، الصادرة يوم 2011/06/05
http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg__id=13060

العصر الحديث. ثم تعرضنا لجوانب من التوازن المستحيل الذي يحفظه البوطي ومدرسته الصوفية بين النظام والأغلبية السنية. وكشفنا بعض معالم فكره التي تتلخص في الإرجاء والتوفيقية مع الاحتفاظ بركائز الأشعرية والمذهبية الفقهية، خاصة مذهب الشافعي، والتصوف. نتيجة لذلك، اتخذَهُ الصوفيةُ رمزاً في سورية لالتزامهم الروحي والسني. لكنه اصطدم بأبرز خصومه اليوم، شيوخ السلفية الحنبلية. ومن جهة أخرى، فَقَدَ تعاطُفَ حركة الإخوان لكونه هاجم عملها السياسي.

وختاماً، كيف سيكون موقف البوطي في حالة تغيير الحكم في سورية؟ على الأرجح، سيكون موقفه صدى لقول معاوية بن أبي سفيان، خليفة الأمويين في دمشق، «من اشتدت وطأته، وجبت طاعته».

الطرق الصوفية في الأزمة السورية وحدة الجذور واختلافات المصير

عمران سميح نزال(*)

كانت العلاقة بين التصوف والسياسة علاقة جدلية منذ نشأتها، لا ينفكان عن بعضهما ولا يستقران على حال، فهما في علاقة عكسية مرة، وفي علاقة طردية مرة أخرى، فلا توازن ولا استقرار إلا بحسب ما تسمح به معادلة المصالح السياسية، وهكذا كان حال التصوف مع السياسة في التاريخ والحاضر[1]، بما فيها حركة التصوف في سورية، فكانت في علاقة جدلية مع السلطة السياسية، وتبعا لقرارات السلطة السياسية الحاكمة فيها، أو في علاقة تبادل مصالح سياسية وشرعية، وليس بالضرورة أن تكون مصالح شخصية خاصة، ولا مصالح حزبية ضيقة، فالحركة الصوفية المعاصرة في سوريا اختطت لنفسها طريقاً بين الأشواك عساها ترشد التائهين وتنقذ الغارقين في بحور الشهوات والظلمات، فكان لها بعض ما أرادت في أحيان كثيرة دون أن تسلم من وخز الأشواك وآلامها وعواقبها، وبالأخص بعد تفجر ثورات الربيع العربي، الذي لا يزال قطاره الهادر يسافر في الأرض السورية.

(*) باحث في الدراسات الإسلامية والفكر السياسي.

(1) انظر: عرجون، محمد الصادق إبراهيم، التصوف في الإسلام منابعه وأطواره، بيروت، دار وحي القلم، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م، ص 81. وانظر: أبو هنية، حسن، الطرق الصوفية، الأردن، مؤسسة فريدريش ابيرت، نشر عام 2011 ص 9.

ماهية التصوف وتاريخ نشأته

إن الكتب التي تناولت تعريف التصوف وتاريخ نشأته كثيرة جداً، منها القديمة[2]، ومنها الحديثة[3]، ومنها المؤيدة، ومنها المعارضة[4]، ومنها العربية والإسلامية والأجنبية[5]، ونحن نفضل أن نلقي نظرة يسيرة على مفهوم التصوف وتعريفه من مصادره الأصلية وعند أهله، حيث اختار الإمام الطوسي في تعريفه لماهية التصوف بأنه: «أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام»[6]، وهذا يؤكد أن التصوف وحتى أواخر القرن الرابع كان لا يزال في الدائرة الأخلاقية الإسلامية، من وجهة نظر إسلامية صوفية، ولا يملك أحد أن ينفي عنه هذه الصفة الأخلاقية الإسلامية.

(2) الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، مصر، دار الكتب الحديثة، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي سرور، طبعة 1380هـ ـ 1960م، ص 40. والسهروردي، عبدالقاهر بن عبدالله، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1403هـ ـ 1983، ص 11. والقشيري، أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت، دار أسامة، طبعة 1407هـ 1987م، ص 5 وغيرها.

(3) مبارك، الدكتور زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت، دار الجيل، د.ت.،ص 24. و عرجون، محمد الصادق إبراهيم، التصوف في الإسلام منابعه وأطواره، ص 76. السيد أحمد، عزمي طه، التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، الأردن، الطبعة الأولى، 2004م، ص 62 وغيرها.

(4) البقاعي، برهان الدين، مصرع التصوف، تحقيق وتعليق عبدالرحمن الوكيل، د.ت.،ص 20. وحلمي، الدكتور مصطفى، التصوف والاتجاه السفلي في العصر الحديث، الاسكندرية، د.ت.، ص 199. والديراوي، حامد عبدالله، مزالق التصوف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 2004، ص 41 وغيرها

(5) بالي، الدكتوره مرفت عزت، أفلوطين والنزعة الصوفية في فلسفته، القاهرة، مكتبة الانجلوالمصرية، طبعة 1991 ص225.

(6) الطوسي، ابو نصر السراج، اللمع، مصدر سابق ص 45.

ولا أن ينفي عنه حقه بهذه التسمية، طالما أن أهله ارتضوا له هذه التسمية أو الوصف، وهذا لا ينفي وجود أنواع أخرى من التصوف عند غير هذه المدرسة الإسلامية، ربما وجدت قبل هذا التاريخ أو بعده وكان لها تأثيرعليه[7]، أي أن التصوف وحتى القرن الرابع الهجري هو سلوك وأخلاق وتصفية القلوب من التعلق بالدنيا وزينتها، وعدم الحرص على التملك بما عند الخلق وإنما التعلق بما عند الخالق[8]، وأن ذلك ناتج عن اجتهاد شرعي، وليس تقليداً لحركة صوفية في ديانة سابقة ولا في فلسفة غابرة، ولم يأت من فراغ أو دون تأثر بمجريات الحياة الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى، وإنما بما تأثرت فيه من ظروف تاريخية، قال ابن خلدون: «فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[9]، فكانت نشأة التصوف في أصله موقفاً من الفتن الداخلية [10].

(7) أمين، أحمد، فجر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الحادية عشرة، 1975م، ص 128. وبدوي، الدكتور عبدالرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1978م، ص 31

(8) زروق، أبو العباس أحمد بن محمد، قواعد التصوف، تصحيح محمد زهري النجار، ومراجعة الدكتور علي معبد فرغلي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، 1396هـ ـ 1976م، ص 6.

(9) ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، مصدر سابق، ص 462.

(10) قاسم، عبدالحكيم عبدالغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، القاهرة، مكتبة مدبولي،الطبعة الثانية 1999 ص 21. السيد أحمد، عزمي طه، التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، مصدر سابق، ص 70 و71.

مفهوم الطرق الصوفية وتاريخ تطورها

الطريقة الصوفية هي: منهج تعلم السلوك الأخلاقي وقواعده التي يسير عليها الصوفي في المريد والسالك والشيخ، ويتميز الصوفيون عن بعضهم البعض بالطريقة التي يتبعونها في التصوف، وهي نفسها طريقة الشيخ عن شيخه حتى تصل مؤسس هذه الطريقة فتنسب له، فالطريق وصف لمنهج التصوف عقيدة وسلوكاً وأخلاقاً وأوراداً وذكراً عند المشايخ[11]، وقد جاء اختلاف «أسماء الطرق باختلاف أسماء مؤسسيها، والخلافات التي كانت ولا تزال بين الطرق تنحصر في الرسوم العملية فقط، كالزي والأوراد والأحزاب التي يرددها الأتباع وما إلى ذلك»[12]، وهناك من مشايخ الطرق الصوفية من يرى أن اختلاف الطرق يشبه اختلاف المذاهب الفقهية[13]، ونرى أن الصوفية مرت بعدة مراحل أهمها:

المرحلة الأولى: التمسك بمفاهيم الزهد والأخلاق وذم الإقبال على الدنيا دون الآخرة، وهي مرحلة التصوف الفردي، وزمنه في

(11) الشرقاوي، الدكتور حسن، معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة، مؤسسة مختار للنشر، الطبعة الأولى، 1987 ص 201. وانظر: حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق ص 71.

(12) درنيقة، الدكتور محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، طرابلس ـ لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2009، ص 8.

(13) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سورية (تصورات ومفهومات في واقع الحال)، دمشق، دار النمير، الطبعة

القرنين الأول والثاني الهجريين.

المرحلة الثانية: التمسك بنظريات متميزة في الحب والفناء والتوكل والمعرفة والمقامات والأحوال الصوفية، وهي مرحلة ظهور أئمة التصوف ومدارسهم، وزمنه في القرن الثالث الهجري.

المرحلة الثالثة: التمسك بالانتماء إلى طائفة صوفية وثقافة خاصة بأهلها، وإثبات أصالته الإسلامية وظهور ثقافة الشيخ والمريدين، وزمنه في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

المرحلة الرابعة: التمسك بوظيفة الطريقة وحضور اجتماعي، وبجملة مراسم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية ، فهذه المرحلة بدأت تنشأ بعد القرن الخامس الهجري[14].

المرحلة الخامسة: التمسك بعلاقة مقاربة مع السلطة السياسية تحتضن الطرق الصوفية، بتقارب شيوخ التصوف ومريديها مع السلطة السياسية، كما فعلت السلطة السياسية في بغداد من دعم تلك الطرق وانتشارها إلى بلدان العالم الإسلامي[15]، وأصبحت الصوفية

(14) العسكري، الدكتور عبود عبدالله، تاريخ الطرق الصوفية في سورية (النشأة والتطور) الزمان، المكان، الإنسان، دمشق، دار النمير، الطبعة الأولى، 2006م، ص 21.

(15) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 26.

مذهباً شعبياً واجتماعياً يربط بين الشيوخ والمريدين في ولاية روحية، غير الولاية السياسية وغير الولاية العلمية المذهبية الفقهية، ودون العداء معهما.

مدارس التصوف في سوريا وطرقها المعاصرة

تعتبر المدرسة الدمشقية أولى المدارس التي أنشئت في بلاد الشام، واتخذت من المساجد ركناً لها[16] حيث كانت تقام حلقات الدراسة، ولقد وضعت هذه المدارس منهجاً دراسياً جديدا يتلاءم مع طبيعة ونوعية التصوف في بلاد الشام، ولقد درست هذه المدرسة مواد التفسير والأحاديث والقراءة الصحيحة وقد عرف العالم الإسلامي وسوريا الطرق الصوفية الأم، وهي:

الطريقة النقشبندية: توجد الطريقة النقشبندية في معظم المدن السورية وبالأخص في العاصمة دمشق وحمص وحلب واللاذقية وغيرها، مؤسس الطريقة هو محمد بهاء الدين النقشبندي الأويسي البخاري المعروف بشاه نقشبند، ولد عام (717هـ - 1317م)، وله سند بالطريقة ينسب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه[17]، وقد انتشرت

(16) قاسم، عبدالحكيم عبدالغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، مصدر سابق، ص 158.

(17) درنيقة، الدكتور محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، طرابلس - لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2009 ص 23. وانظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1989 ص 349.

الطريقة في فارس وبلاد الهند وآسيا الوسطى ومنها انتقلت إلى سوريا قبل عدة قرون، «مدارها على تصحيح العقائد ودوام العبادة، ودوام الحضور مع الحق سبحانه»[18].

ومن مشايخ الطريقة النقشبندية المعاصرين الشيخ عدنان حقي، وهو يرى أن الطريقة دخلت سوريا قبل ثلاثمائة عام، وهي ضمن إطار أسرته منذ القرن العاشر الهجري، وأن أماكن انتشار الطريقة في مدينة القامشلي وريفها، وفي المالكية والحسكة والعامودا، ويقول: «لا علاقة لنا بالسياسة، لأن هذا التدخل قد يحول بيننا وبين القيام بواجباتنا الإرشادية فلا علاقة لنا بها مطلقاً، لكن الأصل أن التصوف ينبغي ألا ينعزل عن جميع مناشط الحياة»[19].

ومن مشايخ الطريقة الشيخ محمد نوري الديرشوي في القامشلي وله مريدون كثر، ومن مشايخ الطريقة الشيخ عبداللطيف حج عبدو نعسان، وهو يرى أن أغلب مريدي الطريقة من الأكراد، ويقول: «نحن نبتعد عن السياسة، لأن همنا هو تنفيذ أوامر الشرع، وأئمة التصوف قديما كان لهم موقف يتجلى في الابتعاد عن السياسة»[20]، ومن مشايخ الطريقة عبدالهادي الباني، والشيخ أحمد كفتارو، والشيخ محمود

(18) تامر، الدكتور عارف تامر، معجم الفرق الإسلامية، بيروت، دار المسيرة، طبعة 1990، ص 104.

(19) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 19.

(20) المصدر السابق، ص 23.

كفتارو وموقعه في مجمع كفتارو في دمشق، والشيخ عبد الغني الخزنوي، ومحمد الخزنوي، والشيخ إسماعيل أبو النصر وزاويته في حلب في حي الفرقان، وتنتشر الطريقة في ضواحي حلب الشمالية، ومنبج، وما بين جرابلس والرقة، والجزيرة والشامية على ضفتي الفرات، والباب وما حولها، وتادف، وحماه وحمص، والمعرة واللاذقية، وإدلب وجبلة والحسكة [21].

ومن شيوخ الطريقة الشيخ تقي الدين الخطيب والشيخ محمد أديب حسون في حلب في جامع أسامة بن زيد، ويقول: «السياسة من الإسلام والرسول عليه الصلاة والسلام أكبر سياسي في العالم، ولا يمكن أن يكون دين بلا سياسة، ونحن الآن بأمس الحاجة إلى قيادة سياسية توحد الأمة وتزيل عنها الهزيمة أمام شراذم اليهود، ويجب أن نقول كلمة الحق للحاكم مع احترامنا له، وابتعادنا عما يثير الفتنة»[22]، ومن شيوخ الطريقة النقشبندية الشيخة منيرة القبيسي وهي طريقة صوفية نسائية تهتم بالتربية والتعليم[23]، وتعرف عضويات الطريقة بالقبيسيات، وهي حركة موجودة في الأردن فلسطين والكويت ودول الخليج، ولها أورادها وأناشيدها الخاصة[24].

---

(21) المصدر سابق، ص 48.

(22) المصدر سابق، ص 55، 57.

(23) المصدر سابق، ص 122 و 125.

(24) الرابط

الطريقة الخلوتية: أخذت الطريقة الخلوتية اسمها من «الخلوة»، لأن مؤسسها عمر خلوتي (799هـ ـ 1397م) أحب الاختلاء في جذع شجرة[25]، وكانت ذات شأن كبير في دمشق، وللطريقة فروع كثيرة وهي تنقسم إلى فئتين: الفئة المدرسية، والفئة التجريبية، ولم يكن تأثيرها السياسي كبيراً مثل الطريقة النقشبندية[26]، ومن مشايخ الطريقة آل اليافي، ومن عادة الطريقة ألا تنصب خليفة للشيخ إلا أجنبياً عنه ودليلها أن النبي عليه الصلاة والسلام اختار الصديق للخلافة مع كونه أجنبياً عنه في وجود عمه العباس وابن عمه علي بن ابي طالب رضي الله عنهما، وراعت الطريقة تلك القاعدة، وهذا خلاف القاعدة العامة للطرق الصوفية التي تجعل الوريث الابن الأكبر للشيخ، ومن فروع الطريقة الخلوتية البكرية التي تنسب إلى الشيخ مصطفى البكري، وللطريقة عدد من الزوايا والتكايا، أحدها في الجامع الأموي[27].

الطريقة القادرية: تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ عبدالقادر الجيلاني (471هـ ـ 561هـ/ 1078مـ ـ 1166م) ، والذي يعود نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهي من الطرق

---

http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=82773

(25) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق ص 128.

(26) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 125.

(27) المصدر سابق، ص 127

الصوفية التي ذكرها ابن تيمية بخير لتقيدها بالكتاب والسنة والفقه الحنبلي[28]، بالرغم من انتقاداته الكثيرة على الطرق الصوفية وأفكارها الفلسفية، انتشرت الطريقة في معظم الأقطار الإسلامية مثل اليمن وسوريا ومصر والسودان والهند وتركيا وغيرها، ويعود انتشار الطريقة القادرية في دمشق إلى قدوم آل الكيلاني الحمويين إلى دمشق واستقرارهم فيها، ولكن الطريقة لم تبق وقفاً على أسرة الكيلاني في دمشق، بل تشعبت إلى فروع عديدة، وهي من أكثر الطرق الصوفية تفرعاً في الوقت الحاضر[29].

ومن شيوخ الطريقة المعاصرين الشيخ عبيدالله القادري، وهو شيخ الطريقة في الجزيرة عامودا، وقد دخلت الطريقة إلى هذه المنطقة العام 1925، بعد نفي المشايخ من تركيا إلى سوريا، وهي تنتشر الآن في جميع المحافظات السورية، ويرى شيوخ الطريقة أن «التصوف بعيد عن السياسة، لأن الصوفي متعلق بالله، ولا يتعلق بالأغيار»[30].

ومن شيوخ الطريقة القادرية الشيخ بنهان بادنجكي، تنتشر في حلب وريف الرقة ومنطقة مربيط والجرنية، كان في حلب عدة زوايا قادرية ولكن لم يبق منها سوى الهلالية والبادنجكية، لأن أهل الطريقة

(28) درنيقة، الدكتور محمد أحمد، الطريقة القادرية وأعلامها، طرابلس ـ لبنان، طبعة 2009م، 7.

(29) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 130.

(30) المصدر السابق، ص 62.

لم يتابعوا بإقامتها[31].

الطريقة المولوية: تعود إلى مؤسسها جلال الدين الرومي، المعروف بملاحنكدار، وهو مؤلف كتاب المثنوي في الشعر، وقد دفن في مدينة قونية في تركيا، وقد أطلق عليه أتباعه مولانا، ومن هنا جاء اشتقاق اسم الطريقة، ويعرف أتباع الطريقة بالدراويش، وقد توسع انتشارها في سوريا منذ أيام الدولة العثمانية، وتقام حلقاتها الراقصة المميزة في المناسبات الدينية مثل المولد النبوي، والنصف من شعبان وليلة الإسراء والمعراج وليلة القدر[32]، ومن شيوخ الطريقة المولوية المعاصرون في سوريا الشيخ محمد مازن المولوي، تنتشر في سورية في دمشق وحلب وطرابلس[33].

الطريقة الرفاعية: تنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعي (512هـ ـ 578هـ/ 1116م ـ 1182م)، الذي يعود نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتعرف أيضاً بالبطائحية نسبة إلى شيخ الرفاعي منصور البطاخي، الذي أعطاه الخرقة الصوفية. ولقد تفرعت الطريقة الرفاعية إلى فروع عديدة، وكان من أبرز فروعها في دمشق الفرع الجباوي أو السعدي، وينسب هذا الفرع إلى الشيخ

(31) المصدر السابق، ص 102.

(32) المصدر السابق، ص 132.

(33) المصدر السابق، ص 170.

سعدالدين أبي محمد الشيباني الجباوي، وصار للطريقة انتشار كبير في بلاد الشام وتركيا، ولها أكثر من فرع في دمشق، وبقيت مشيخة هذه الطريقة في أبناء وأحفاد وأسباط أستاذها وشيخها المؤسس سعد الدين الجباوي، سواء في دمشق أم في بعض المدن الشامية(34).

ومن شيوخ الطريقة المعاصرين الشيخ محمد وائل الراوي وهذه الطريقة الراوية موجودة في الجزيرة السورية، وتنتشر الطريقة في البوكمال والميادين، وفي الرقة والحسكة بأعداد قليلة، ويقول الشيخ هناك بُعد نهائي عن السياسة، وإن الطريقة الراوية وقفت موقفاً عملياً من الاستعمار، وساعدت حركات التحرر الوطني، وأثناء الاحتلال اليهودي دعموا جهاد الفلسطينين بجمع التبرعات وإرسال المتطوعين وإنه لم يثبت تعامل لأهل الطريقة الراوية الرفاعية مع الاستعمار الفرنسي مع كثرة إثارة هذه التهمة في وجه الصوفية(35).

ومن شيوخ الطريقة الرفاعية الشيخ محمد عجان الحديد، وزاويته في حي الحلوانية في حلب، ومن شيوخها الطريقة الشيخ سعيد بن الشيخ صالح أبو زبيبة، وزاويته في الرقة، واسم الطريقة في سورية طريقة أبو زبيبة، دخلت سوريا بحدود العشرينات من هذا القرن،

(34) المصدر السابق، ص 132و133.

(35) المصدر السابق، ص 67.

وتنتشر في الرقة، وفي منبج وفي حلب(36)، ومن شيوخ الطريقة الشيخ حسن الكيالي وحسين الكيالي، تنتشر طريقتهم في إدلب، وهناك زاوية خاصة بالطريقة تقع شرق جامع الحدادين في باب الحديد.

ومن مشايخ الطريقة الرفاعية الشيخ أحمد بن أحمد عميش أبو فهد، ولطريقته زاوية بالقرب من جامع جوبر الكبير، وتنتشر في ريف دمشق(37).

طريقة الشاذلية: ترجع في نسبتها إلى الشيخ عبدالقادر الجيلاني، ثم إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، واسم الشاذلية يعود إلى أحد رجال سلسلتها وهو أبو الحسن الشاذلي (593هـ - 656هـ / 1196م - 1258م)(38)، ولد بقرية قرب مرسيه وانتقل إلى تونس، وكان للمهاجرين المغاربة دور في نشر الطريقة الشاذلية في سورية.

ومن شيوخها المعاصرين الشيخ أحمد النعسان وينتسب إلى الطريقة الشاذلية الدرقاوية، والشيخ بكري الحياني تنتشر طريقته في حلب، ومنهم الشيخ عبدالرحمن مندو، وتنتشر طريقته في حمص،

(36) المصدر سابق، ص 70.

(37) المصدر السابق، ص 88.

(38) درنيقة، الدكتور محمد، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، د.ت، ود.ط، ص 27.

ومنهم الشيخ محمد كامل أبو حسان.

تنتشر الطريقة الشاذلية في دمشق وشيوخها هم: الشيخ عبد الرحمن الشاغوري ويعتبر رأس الطريقة الشاذلية في دمشق، ويقيم الحضرة في جامع نور الدين الشهير بعد صلاة الجمعة، والشيخ محمد بشير قهوجي، وله زاوية في جوبر، ومن مشايخ الطريقة في دمشق الشيخ محمد هاشم البرهاني[39]، ومنهم الشيخ أحمد خورشيد أبو النور ، والشيخ محمد نديم الشهابي، والشيخ الدكتور محمود أبوهادى الحسيني[40].

سوريا في الجغرافيا الاجتماعية والطائفية والسياسية

استقلت الجمهورية العربية السورية عن الاستعمار الفرنسي في العام 1946م، وأقامت نظاماً جمهوريا وموقعها على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط يجعلها حلقة الوصل بين آسيا وأوروبا وإفريقيا أولاً ، ومطمع التدخل الخارجي عبر التاريخ والحاضر ثانياً، وتعتبر بوابة برية للدول العربية مع الشمال التركي والأوروبي ثالثاً، وهي جزء من الصراع العربي الصهيوني ولها أراض محتلة من قبل الدولة الصهيونية الإسرائيلية رابعاً، وتمثل في تركيبتها الطائفية والعرقية فسيفساء اجتماعية غير مستقرة، كل ذلك وغيره جعل سوريا دولة

(39) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 133.

(40) المصدر السابق، ص 158.

قابلة للتغيرات السياسية، والتفاعلات الاجتماعية والاضطرابات الداخلية، والتحديات الخارجية.

لقد عرفت سوريا الحضارات السومرية والأشورية والفينيقية والسلوقية والرومانية والبيزنطية قبل أن تهتدي بنور الإسلام، فأغلب سكانها اليوم من المسلمين، منهم 80% من السنة، و12% من العلويين النصيريين، و6% من المسيحيين، وقد شهدت سورية في العصر الحديث، فمنذ الاستقلال دخلت البلاد في أزمات سياسية وانقلابات عسكرية، كان آخرها أحداث مارس(آذار) 2011م، في سياق ثورات الربيع العربي المعاصرة، على نظام حكم حزب البعث العربي الاشتراكي الذي وصل إلى الحكم العام 1963، وشهد انقلاباً داخلياً عام 1970م من قبل حافظ الأسد، وانتقل الحكم منه لولده بشار العام 2000 وحتى الآن.

والذي ألاحظه على الانقلابات البعثية أو التصحيحية أو الوراثية الأخيرة أنها جميعها تتحرك في دائرة الطائفة العلوية النصيرية، وأن نتائجها الواقعية هي تمكين الطائفة العلوية النصيرية من مقاليد حكم البلاد مدنياً وعسكرياً وأمنياً ومالياً[41]، مما خلق حالة من التوتر وعدم الاستقرار الداخلي، وأحكم على ذلك بأن البلاد تحت

(41) مصطفى، خليل، سقوط الجولان، القاهرة، دار الاعتصام، ودار النصر، طبعة 1980 ص 30

الاستبداد الطائفي على صعيد الوطن، وقد وصفتها المعارضة السورية بالدكتاتورية الطائفية[42]، وتحت الاستبداد العائلي على صعيد الطائفة، وأما حزب البعث فتراه المعارضة أداة سياسية بيد الطائفة والعائلة بحسب متطلبات المرحلة الوطنية والقومية التي سادت المنطقة العربية بعد مرحلة الاستقلال عن الاستعمار الأجنبي الفرنسي والبريطاني كمخلفات سياسية فرضتها اتفاقية سايكس بيكو.

والطائفة العلوية النصيرية هي إحدى فرق الشيعة التي تؤمن بالأئمة الإثنى عشر[43]، فهي أقرب الفرق الشيعية إلى الشيعة الإثني عشرية إن لم تكن امتداداً تاريخياً لها ، أو منشقة عنها

أقرب إلى التصوف الشيعي، وتبرز في فيها علاقة جدلية ومطردة ومضطربة مع السياسية والفتن، وفي أزمة نفسية مع شهوة الحكم والسلطة وأطماعها، فطوائف الأقليات الدينية أو العرقية تكون في حالة ابتعاد عن السلطة العليا خشية على نفسها من الأغلبية، فإذا ما انفردت بالسلطة وحدها لأي سبب كان فإنها لا تفارق عقلية الخوف من الآخر الداخلي قبل الخارجي، مما يخلق حالة من التوتر الاجتماعي على صعيد الوطن والدولة، فطائفة الأقلية لا تقوى على

(42) الدلال، الدكتور عبدالله سامي إبراهيم، الإسلاميون والديمقراطية في سورية، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط الأولى، 2007 ص 89.

(43) الطويل، محمد أمين غالب، تاريخ العلويين، بيروت، دار الأندلس، الطبعة الثالثة، 1399هـ. 1979 ص 234.

الاستمرار في السلطة منفردة، وتخشى في نفس الوقت مفارقتها، لأنها تعلم أنها بانفرادها بالسلطة قد ارتكبت خطئاً سيكلفها ثمناً باهظاً، فتحاول أن لا تدفعه إلا مرغمة، وهذا المثال يكاد يكون واقعاً اليوم على الطائفة العلوية النصيرية الحاكمة في سوريا باسم حزب البعث وشعارات العلمانية، وبنفس القدر على الطرق الصوفية فيها، سواء بسواء.

لم تكن مساهمة الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية السورية إيجابية بالدرجة التي كان يأملها أصحابها قبل غيرهم، فالاختلاف بين أتباع الطرق والانشقاقات في الطريقة الواحدة كثيرة بسبب السعي للوراثة الأسرية لولي العهد الذي يعينه والده شيخ الطريقة قبل وفاته، ولو كان ولي عهده لا اختص له في العلوم الشرعية ومرتبة له في الطرق الصوفية، فالصراع بين النسب العصبي والنسب الصوفي لا يتوقف، ومكانة المرأة في سلك الطريقة مهملة، وبالرغم من قول شيوخ الطرق الصوفية بأن لا علاقة بينهم وبين السياسة، إلا أن مشاركتهم في الانتخابات النيابية ونجاح ممثليهم فيها في دمشق وحلب، يثبت تورطهم في الأزمة السورية المعاصرة في ظل حكم حزب البعث وطائفته الدينية[44].

(44) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 181.

علاقة المتصوفة بنظام الدولة السورية

إن العلاقة بين الحركات الصوفية مع السياسة علاقة جدلية متقلبة، ولكن ما هو أعم فيها هو حالة التباين السلمي، أي أن الصوفية لا تتدخل في السياسة، والسلطات السياسية لا تتدخل في الصوفية، فالصوفية نشأت في التاريخ الإسلامي كحركة انعزالية فردية، لا يشارك أهلها في الفتن الداخلية وبالأخص الفتن السياسية، والتي وقع العديد منها في القرنين الأول والثاني الهجريين كما سبق بيانه، واعتزالها كان اعتزالاً كلياً، أي اعتزال من طرفي النزاع، فلم تقف الحركة الصوفية في أصل نشأتها إلى جانب الثورة ولا إلى جانب السلطة، وإذا كان لهم موقف عقدي أو فقهي من أولي الأمر، فهو الموقف الذي دونته كتب العقائد السلفية الحنبلية والأشعرية التي تَدين الله «بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة»[45].

ولكن بلوغ الحركة الصوفية إلى مرحلة الوجود الاجتماعي الشعبي المؤثر عن طريق وصول الحركة الصوفية إلى مرحلة الطرق الصوفية الاجتماعية بحدود القرن السادس للهجرة، جعل أنظار السلطة السياسية تتوجه إلى الطرق الصوفية للتقرب منها،

(45) الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق الدكتورة فوقية حين، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى، 1397هـ . 1977 ص 31. نزال، عمران سميح، شرعية الاختلاف بين المسلمين «إسلام واحد وتعددية فقهية وعقدية وسياسية في الاجتهاد والشورى والدولة»، دمشق، دار قتيبة، عمان، دار القراء للنشر، الطبعة الأولى، 1425هـ. 2004 ص 141.

ومراضاتها لتكون إلى جانب السلطة ضد أعدائها والتقرب من شيوخها ليكونوا سنداً لهم، وهذا ما حصل بزيادة مطردة في زمن المماليك والأيوبيين والعثمانيين، وبعد المرحلة العثمانية ودخول المنطقة العربية تحت الاستعمار الغربي الأجنبي جاهدت الحركات الصوفية إلى جانب الحركات الإسلامية الجهادية ضد المحتل الأجنبي في المغرب والمشرق العربي بما فيها سوريا أيضاً[46]، ولكن الأنظمة السياسية بعد الاستقلال أبعدت حركات الإسلام السياسي عن المشاركة في السلطة السياسية والعلمية معاً، وسمحت للحركات الصوفية أن تملأ الفراغ الديني الذي يصنعه النظام العلماني بمعاييره، وزج بكافة الحركات الإسلامية السياسية في المعتقلات والسجون والقبور، أو التشرد خارج البلاد[47].

فالصوفية في مرحلة بعد مرحلة الاستعمار الأجنبي لم تتقرب من السلطة السياسية بنفسها، وكذلك لم تَسعَ للوصول إلى الحكم لنفسها، واشتهر عن مشايخها قولهم إن السياسة من التياسة[48]،

(46) بورجا، فرانسوا، الإسلام السياسي، ترجمة د.لورين زكرى، مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار العالم الثالث، الطبعة العربية الأولى، 1992 ص 34. وكتاب حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق، ص 135.

(47) مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مركز الدراسات الدولية والإستراتيجية في الأهرام، ابريل 1983، العدد (72)، ص 245. والعدد (74)، ص 255، ونزال، عمران سميح، دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، الدوحة، الطبعة الأولى 1427هـ 2006م، ص 58.

(48) أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق، ص 146.

وحصرت نفسها بأعمال التربية والتوعية الدينية، وهو ما أرضى عنها الأنظمة العلمانية واليسارية المتطرفة.

بل «إننا نجد أن الأنظمة العربية عملت على إدماج الصوفية في الحكم بهدف محاربة الظاهرة الإسلامية (السياسية)»[49]، ومنذ قيام النظام البعثي العلماني في سوريا قرب إليه شيوخ الطرق الصوفية، وبالأخص منذ منتصف السبعينات من القرن الماضي إثر تصاعد حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي عموماً، مما أدخل زعماء الطرق الصوفية في عداء مع الحركات السياسية الإسلامية السورية من حركات سلفية أو إخوانية أو غيرها، وبالأخص مع جماعة الإخوان المسلمين التي اتخذ منها النظام البعثي في عهد حافظ الأسد عدوه اللدود، حتى استصدر حافظ الأسد القانون (94) لعام 1980 يقضي بالإعدام لكل سوري ينتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين[50]، بينما كان شيوخ الطرق الصوفية ومريدوها يتحركون في سوريا بكامل الحرية، ومعززين في معاهدهم الدينية وزواياهم الصوفية، بل ومناصبهم الوزارية ودوائرهم الحكومية وكافة مرافق الدولة، وفي نشر مؤلفاتهم

(49) جيوفروي، إريك، باحث فرنسي مسلم مختص في التصوف في جامعة لوكسمبرج، مقال: الصوفية هي الحل، على الرابط:
islamyun.net/index.php?option=com__k2&view=item&id=45

(50) يوسف، الدكتور محمد بسام، مقال: الحركة الإسلامية في وسريا الرؤية والمستقبل، على الرابط:
http://alarabnews.com/alshaab/GIF/232003-05-/Bassam.htm

التي تمنع الخروج على الحكام ولو كانوا ظالمين[51]، والطرق الصوفية في سوريا تحتل مكانة وحيزاً كبيراً من النشاطات الشعبية الدينية التي تقام في سوريا، وتدعمها السلطة السياسية البعثية.

إن هذه العلاقة بين الصوفية والنظام البعثي في سوريا تظهر أن اختلاف النظام مع الحركات الإسلامية الأخرى إنما هو بسبب مواقفها من النظام، الذي ينفرد بالسلطة السياسية والأيديولوجية لحزب واحد وأسرة واحدة وطائفة واحدة فقط، ويحارب كل مظهر ديني لا يحصر الدين في الجانب الروحي الكهنوتي فقط، إضافة للمظالم الاجتماعية والنهب الاقتصادي والاستبداد السياسي، فكان كل تقرب من السلطة الحاكمة يعتبر تهمة وتواطئاً مع النظام نفسه، وهي التهمة التي كانت تلاحق شيوخ التصوف في سوريا من آل كفتارو والبوطي وحسون وغيرهم.

وفي نظر كثيرين أن الدور الذي قام به المرحوم أحمد كفتارو شيخ الطريقة النقشبندية بالظهور الدائم مع الرئيس السوري هو دور سياسي، وكذلك وظيفته كمُفتٍ للجمهورية السورية لسنوات طويلة قبل وفاته، بحكم أن هذا المنصب لا يتوقف عند البعد الديني في دولة مثل دولة سوريا في ظل حكم حزب البعث العلماني اليساري، حتى أن أحد

(51) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ بيروت، دمشق، دار الفكر،، الطبعة الأولى 1414هـ. 1993 ص 147.

تلاميذه امتدح هذا التقارب عندما سئل عن علاقة الطريقة الصوفية النقشبندية بالسياسة بالقول: «لا يمكن فصل الطريقة عن الحياة العامة، والسياسة جزء من الحياة العامة ولشيخنا أحمد كفتارو تجربته الرائدة بعلاقته مع السلطان الذي أمرنا بطاعته بالمعروف»(52).

وفي هذه الأيام تمر سوريا بأزمة كبيرة بين النظام البعثي العلماني الحاكم مع الحركات الوطنية والإسلامية المعارضة وذات التوجهات الجماهيرية والسياسية، بلغت هذه الأزمة ذروتها في شهر مارس(آذار) من عام 2011، فيما أطلق عليه ثورات الربيع العربي، ولا شك أن من أسباب الثورة في سوريا ما ذكر من استبداد سياسي من حزب البعث المنفرد بالسلطة لأكثر من نصف قرن، والظلم الاجتماعي والاضطهاد الديني الذي تتعرض له الشعوب عموماً والحركات الإسلامية خصوصاً، وهو ما حصل للحركات الإسلامية في سوريا منذ وصول حزب البعث العربي الاشتراكي إلى السلطة عام 1963 إضافة إلى التراجع الكبير الذي وقع به النظام على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والسياسي أمام المشروع الصهيوني الإسرائيلي الذي يحتل أراض سورية منذ عام 1967(53).

---

(52) مقال التصوف في سورية في سطور، دون ذكر اسم، موقع سفينة النجاة، على الرابط: http://safeena.org/vb/showthread.php/100013173

(53) مصطفى، خليل، سقوط الجولان، القاهرة، دار الاعتصام، ودار النصر، طبعة 1980م، ص 106.

لقد كانت مرحلة الثمانينيات من القرن الماضي من أصعب المراحل الماضية التي مرت بها الحركات الإسلامية في سوريا بالنظر لما تعرضت له مدينة حماة في العام 1982 بحجة تواجد لجماعة الإخوان المسلمين فيها، ولكن وبسبب فظاعة تلك الأحداث ونفور الشعب من النظام، وبسبب انتشار موجات من الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي، وبسبب معرفة الأنظمة المستبدة بأن الحركات الصوفية لا تشارك في الفتن ولا تتدخل في الشؤون السياسية، كان سعي نظام حافظ الأسد لاستمالتها نحوه عسى أن تكون خير معين له في مواجهة الحركات الإسلامية المتصاعدة.

فقرب إلى دوائر النظام بعض العلماء المهادنين، وبالأخص منهم شيوخ الطرق الصوفية والعلماء المقربين من مناصب الدولة الإدارية في وزارة الأوقاف أو دائرة الإفتاء أو القضاء الشرعي أو أساتذة كليات الشريعة في الجامعات والمعاهد السورية، وهو ما قابلته الحركات الصوفية الكبرى في سوريا بالرضا والقبول، ظناً منها في الغالب أنها وجدت فرصتها الدعوية التي تسمح لها بحرية الحركة، وفي تحقيق مكاسب لها على صعيد منهجها المعتمد لديها تاريخياً في عزلة الفتن السياسية، والانخراط في العمل الدعوي التربوي والأخلاقي والتعبدي فقط، على أمل أن تنقذ من تستطيع إنقاذه من الشباب السوري من براثن المفاسد الأخلاقية والضياع التربوي الذي فرضه حزب البعث

منذ استلامه للسلطة في سوريا.

هذه العلاقة التصالحية أو المصلحية بين الطرفين قابلة للتفهم في العديد من الدول، ولكنها في سوريا وفي ظل حكم أسرة الأسد ذات الهوية الطائفية الشيعية العلوية النصيرية -في نظر المعارضين- أخذت أكثر من تفسير وتحليل، وأول هذه التفسيرات:

1 - إن حركة التصوف واسمها أيضاً متهمان من قبل بأنهما من مصدر شيعي، فقيل إن أول من نعت بالتصوف هو جابر بن حيان الكيميائي وهو شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، فكلمة صوفي كانت أول مرة مقصورة على الكوفة من حيث المكان[54]، أي أن الجذر واحد بينهما.

2 - أن معظم أسانيد الطرق الصوفية - بغض النظر عن صحتها - ترتبط بأحد الخلفاء الراشدين ولكن الإمام علي بن أبي طالب وآله الحسن والحسين وأهله الزهراء رضي الله عنهم أجمعين هم الأكثر ذكراً في أسانيد الطرق وأناشيدها واستغاثاتها عموماً وفي شمال سوريا تحديداً[55]، «ويلاحظ أن أغلب رجال السلسلة الصوفية هم من رجال

(54) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 20

(55) الغماري، أحمد بن محمد بن الصديق، كتاب: البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي، تحقيق مرسي محمد أحمد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م، ص 213. وانظر: ردايده، أحمد حسن شحاده، أعلام في التراث الصوفي من آل البيت، اربد، دار الكتاب الثقافي، بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة 1426هـ

أئمة الشيعة»[56]، أي أن أسرة النظام السوري والطرق الصوفية لهما نفس المرجعية الشيعية.

3 - بالاشتراك مع السببين السابقين قام تحالف استراتيجي بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ذات الهوية الشيعية الإثنى عشرية بحسب الدستور الإيراني، مع نظام حكم حافظ الأسد ووارثه في النظام الجمهوري ابنه بشار، وقد لاقى ذلك استغراباً من الناس لم يتم تفسيره إلا بعد وقوف إيران والشيعة عموماً من العراق وحزب الله الشيعي في لبنان مع النظام السوري في قمعه للثورة في سوريا، بالرغم مما فيها من جرائم وقتل وسفك لدماء الشعب السوري، وكلا النظامين الإيراني والسوري لا يزالان يسعيان جاهدين إلى تقوية صلاتهما مع الحركات والطرق الصوفية، فقد عقدت في إيران عدة مؤتمرات إسلامية لجذب مشايخ الطرق الصوفية إليها، على أمل تزعمها للحركة الصوفية العالمية أيضاً[57]، ولذا فقد بدا المشهد الصوفي قبل الثورة في سوريا مشهداً توافقياً وتآلفياً إن لم يكن تحالفياً أيضاً، وهو ما ينذر بتغيرات حاسمة على خارطة الطرق الصوفية بعد

2005م، ص 23، و155. والعسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 118.

(56) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 178.

(57) مجاهد، صبحي، مقال: إيران تستقب الصوفية في مجلس الصحوة الإسلامي، ، موقع إسلام أون لاين: الرابط:
http://www.islamonline.net/ara/article/1304971084951

نجاح الثورة على الأرض السورية.

انتشار التصوف مع الغياب النسبي للسلفية

كانت النظرية الأولى في تفسير انتشار التصوف في سوريا، في العقود الأخيرة، هي تحالف النظام البعثي العلماني مع الطرق الصوفية لمواجهة انتشار حركة الإخوان المسلمين، التي توسع انتشارها في خمسينات وستينات وسبعينات القرن الماضي، حتى أن بعض أعضاءها فازوا كأعضاء في مجلس الشعب السوري، وقد ظهر هذا التنافس على الساحة السورية بين مشايخ الطرق الصوفية وبعض قادة الإخوان المسلمين في الجامعات وحلقات العلم في المساجد والحوارات الفكرية وغيرها، وقد ملأت الحركة الصوفية الفراغ الذي أجبر الإخوان المسلمون على تركه في الساحة السورية بعد الإعلان عنها حركة محظورة، وصنفت ضمن القوى الرجعية المضادة للثورة البعثية منذ عام 1965[58].

ولكن الحركة السلفية كانت من قبل ذلك ومن بعده الناقد الأكبر زمنياً وتصميماً للحركة الصوفية، فقد عرف الشيخ ابن تيمية (ت 728هـ) بأنه من أكثر الناقدين للتطرف الصوفي الفلسفي والسلوكي

(58) سفيان، مقال الصراع بين السلطة البعثية النصيرية الحاكمة والإسلام في سورية، موقع مسلم نت، على الرابط:

http://www.muslm.net/vb/showthread.php?171369

المخالف للشرع[59]، حسبما يرى، وتبعه في ذلك إمام الحركة السلفية الوهابية الحديثة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، فقد انتقد ما رآه مظاهرا شركية في فكرَ وسلوكَ الصوفية أو بدعا طرقية، والسجالات النقدية والنقضية بين المدرستين متواصلة في معظم ساحات العالم الإسلامي، والساحة السورية واحدة منها، وكان لهذا التنافس مظهره الأكبر في الصراع بين الشيخ ناصر الدين الألباني مع الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في مجالس علمية انتهت بطرد الشيخ الألباني من سوريا إلى الأردن، وكان المتهم وراء ذلك التحريض على طرد الألباني الشيخ البوطي نفسه، ولكن السجالات بين الطرفين لم تتوقف بطرد الألباني من سوريا واستمرت حالة العداء بينهما[60] إلى أن تفجرت الثورة المعاصرة، التي وقفت الحركة السلفية إلى جانبها ودعمتها.

ومما زاد النقد السلفي للصوفية، في سوريا وخارجها، هو التقارب القائم بين الشيعة والصوفية، فالشيعة بكافة طوائفهم متهمون بمخالفة الإسلام من قبل الحركة السلفية، وفي المقابل فإن المخالف للشيعة أو للصوفية سيكون مخالفاً للطرف الآخر بحكم التحالف بينهما أولاً، فكيف إذا كان هذا المخالف وهو الحركة السلفية

(59) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، الصوفية والفقراء، قدم له الدكتور محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة مصر، د.ت، ص 13.

(60) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى 1408هـ. 1988م، ص 254.

مخالفاً لكل واحد منهما على انفراد، فإنه سيكون حتماً عدوهما اللدود وخصمهما الأكبر وهذا ما حصل للحركة السلفية في سوريا، فإنها مستبعدة من النظام السوري البعثي ذي الجذور الطائفية الخفية أولاً، ومكروهة من الحركة الصوفية ثانياً، وسيكون الحليف المرغوب والصديق المطلوب للنظام السوري في صراعه مع السلفية هو عدو الحركة السلفية، وهي الحركة الصوفية حتماً، وبذلك كانت السبل في سوريا ممهدة للحركة الصوفية للتحالف مع النظام لأكثر من سبب.

وقد أضيف إلى الأسباب السابقة، أن من أشد حركات الإسلام السياسي المعاصر اتهاماً بالتطرف والعنف هي الحركة السلفية الجهادية، ولذا فإن كل انحسار للحركة السفلية في سوريا يعتبر فرصة للحركة الصوفية فيها، كما حصل مع الإخوان المسلمين من قبل[61]، وهذا ما حاولت الحركة الصوفية استغلاله أو استثماره، لذلك أزعم أنها قد ألّبت النظام البعثي في سوريا على تشديد الخناق على زعماء الحركة السلفية فيها بعد أن وجدتهم منافسين فكريين وعقائديين وضد المذهبية التي يتمسك بها أعلام الصوفية في سوريا من أمثال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، فالصراع بين السلفية والنظام لم يتوقف على الخلاف المباشر بينهما، وإنما –ربما- تمت المقايضة به على حساب تنازلات أخرى كانت الحركات العقائدية أو المذهبية أو

(61) عثمان، هاشم، المحاكمات السياسية في سورية، بيروت، دار رياض الريس، الطبعة الأولى، 2004 ص 337.

الصوفية تظن أنها قد كسبتها، وبالأخص في الحديث عن مكاسبها من تمتين علاقتها بالحكام[62]، وهناك رأي نقل عن الشيخ محمد الحامد قوله: «الصوفية المخلصة والسلفية المخلصة لا يختلفان ونحن ضد التطرف في التيارين السلفي والصوفي»[63].

وفي المقابل فإن التهمة التي يوجهها المعارضون لهذا التعاون بين النظام الطائفي والصوفية، أن الحركة الإسلامية لا تستفيد منه شيئاً، وإنما هو تشويه للعمل الإسلامي، وقد وصف البعض هذا التشويه على صعيد سوريا بـ«الإسلام المبعثن» نسبة إلى حزب البعث، الذي هيمن فيه النظام على هذه العلاقة لأسباب أمنية وسياسية وتجسسية وغيرها، فهو يرى أن ظهور الشيوخ على الساحة السورية بدعم من النظام يدعم النظام فقط، وذكر بعض الأسماء كأمثلة مثل علاقة الشيخ كفتارو والشيخ البوطي مع النظام، على أنها إنما كانت من أجل تجميل النظام فقط[64].

(62) الحبش، الدكتور محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، دمشق، دار الشيخ أمين كفتارو، ودار أبو النور، الطبعة الثانية 1996 ص 285.

(63) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سورية، مصدر سابق، ص 50.

(64) الأمين، علي، تحالف النظام السوري والصوفية، الرابط:
http://www.arflon.net/201108//blog-post__1804.html

موقف المتصوفة السوريين من ثورة الربيع العربي

إن علاقة الصوفية بالنظام السوري العلماني طويلة الأمد، فالأنظمة السياسية العلمانية تفضل التعامل مع الحركات الصوفية خوفاً من اضطرارها للتعامل مع الحركات الإسلامية السياسية، وقد ترك العقد الأخير بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية انطباعاً بأن التصوف أفضل الوسائل الدينية في منع الحركات الإرهابية والتطرف الذي ينسب إلى الدين أيضاً[65]، والبعض يرى أن ذلك لم يظهر بشكل علني وكبير إلا في سورية، فيقولون إن التصوف أو مشايخ الطرق الصوفية متعاونون مع النظام البعثي السوري، حتى وصفه البعض بالتصوف البعثي، نسبة إلى تحالف مشايخ بعض الحركات الصوفية مع حزب البعث الحاكم في سوريا[66].

لقد كان من سوء حظ الصوفية في سورية أن يكون تحالفها مع نظام بعثي شديد العداء للحركات الإسلامية في سوريا، وفي نظر البعض أنه نظام غير قابل للبقاء مهما طال عمره، وأن قطار الربيع العربي لا بد أن يمر بسوريا وأن كل ما يفعله النظام البعثي لن يوقف

(65) الدعم الأمريكي للصوفية، دون اسم، على الرابط:
http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=143829

(66) السويد، علي الأمين، تحالف النظام السوري والصوفية البعثية، على الرابط:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269347

حركة التاريخ وسننه، مما يتطلب من شيوخ الطرق الصوفية في سورية والصوفية عموماً أن يكونوا مع شعبهم وقضيته العادلة، وأن لا يربطوا مصيرهم بمستقبل النظام ومصيره.

وربما كان من الممكن لي أن يغفر لقادة الحركات الصوفية تحالفهم غير المقنع مع النظام البعثي العلماني طوال المدة السابقة التي سبقت الثورة لو أن شيوخ الحركات الصوفية وقفوا إلى جانب الثورة الشعبية المعاصرة بدل وقوفهم إلى جانب النظام[67]، أو على الأقل لو وقفوا على الحياد كما كانت الحركات الصوفية تفعل عند وقوع الفتن، بحكم أن نشأة التصوف في التاريخ الإسلامي كان بسبب اعتزال الفتن وعدم المشاركة في الصراعات السياسية الداخلية، أما ما هو واضح أمام غالبية المتابعين للثورة الشعبية السورية فهو أن زعماء الحركات الصوفية يقفون إلى جانب النظام ويدافعون عن مواقفه وأفعاله، ويقفون ضد تيار الربيع العربي أيضاً، وهذا الأمر يلحق الضرر الكبير بالحركة الصوفية سواء زال النظام البعثي أم تأخر زواله، وقد لا يلحق هذا الضرر -حسب رأيي الشخصي- بأبناء الحركات الصوفية والمريدين بالقدر الذي سيلحق بالقادة والشيوخ الصوفيين المرتبطين بالنظام وأجهزته الأمنية والإعلامية.

(67) الحموي، الشاذلي، سؤال عن مستقبل التصوف في سورية بعد انتصار الثورة، شبكة الدر المنثور على الرابط:
http://www.manthoor.com/showthread.php?t=13669&page=1

إن بعض التحليلات السياسية تشير إلى أن ضعف الاحتجاجات في مدينتي دمشق وحلب إنما يعود بسبب الانتشار الكثيف للطرق الصوفية ومشايخها ومريديها في كلتا المدينتين: «وبنظرة سريعة لتوزع مدارس أو الطرق الصوفية في سورية نستطيع أن نفهم أموراً كثيرة، فمدينة دمشق تعتبر معقل النقشبندية بحكم وجود رأسها أحمد كفتارو أو خلفائه الحاليين فيها، بالإضافة إلى أنها تضم جماعة القبيسيات التي دعم وجودها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي،، غير أن الانتشار الأوسع للنقشبندية تحقق في مدينة حلب التي تعتبر المعقل الرئيسي لها بالإضافة إلى طرق مشابهة تتبع نفس أسلوب الولاء للنظام .. والبراء من بعبع السلفية .. مثل الطرق الرفاعية والقادرية .. ومن الجدير ذكره أن مدرسة الكلتاوية تسيطر على فئة كبيرة جداً من الحلبيين .. لقد استهدفت هذه الطرق فئة الشباب من كل الشرائح في كل المدن فنجحت في بعضها مثل دمشق وحمص، وادلب نجاحا ليس كبيراً بينما كان نجاحها ساحقاً في مدينة حلب»[68].

وبالنظر إلى أن المعارضة السورية لا ترغب بأسلمة الثورة الشعبية في مرحلة ما قبل سقوط النظام لأكثر من سبب، ولأن التحالف بين الصوفية والنظام السوري كان على مستوى القادة الكبار، فإن تحديد

---

(68) الأمين، علي، تحالف النظام السوري والصوفية، الرابط:

http://www.arflon.net/201108//blog-post__1804.html

موقف الحركات الصوفية من الربيع العربي سيكون متقلباً ، ويتراوح بين السر والعلن، فأبناء الحركات والطرق الصوفية في سوريا هم من أكثر أبناء سورية محبة لبلدهم وأمتهم ودينهم، وهؤلاء من عادتهم في التربية الصوفية أن لا يخالفوا مشايخهم إطلاقاً، فما يراه الشيخ وإن لم يكن مقنعاً إلا أن فيه مصلحة للوطن وليس للطريقة فقط، إضافة إلى أن تعاون شيوخ الطرق الصوفية والمعاهد الشرعية مع النظام قبل الثورة هي على المحك الديني قبل غيره، فكلما أمعن النظام في القتل ، فسيكونون في علاقة تنافر متزايدة مع بعضهما البعض، إضافة إلى أن شباب الحركات الصوفية هم من أبناء العائلات التي قتل أبناؤها وهدمت بيوتها، فالفتنة ليست بعيدة عنهم، بل لاحقتهم في بيوتهم وأعمالهم، فلا مفر أمامهم إلا أن يكونوا أنصاراً للحق وأعوانا لأهله ومن أهله.

خاتمة

إن دراسة التصوف في عمومه يمثل ضرباً من البحث اللامنتهي، فمفهوم التصوف على بساطته المفترضة يمثل إشكالية فلسفية، ولغزاً دينياً، وشبهة سياسية، ومجرد تحديد دراسته في عصر أو مكان معين لا يقلل من المشكلة، لأن موضع الإشكال هو مفهومه من الناحية الفكرية والشرعية، وإدراك حقيقة سلوكياته ومقاصدها الفلسفية أو التربوية

أو الشرعية أو السياسية أيضاً، وكل امتداداته الزمانية وانتشاراته المكانية هي تبع لفكرته وسلوكياته التي توصف بالطرق الصوفية وعلاقتها الجدلية الاجتماعية مع السلطة السياسية، في التاريخ والحاضر، لقد مرت الحركة الصوفية بأربع مراحل اجتهادية شرعية، كانت المرحلة الربعة هي مرحلة الاستقرار على الوظيفة الدينية الطرقية، فكانت الطرقية نهاية المطاف في التطور الصوفي السلوكي، بينما كانت المرحلة الخامسة هي مرحلة الارتباط بالخلفاء والسلاطين والسلطات السياسية، الذي أضر بالتصوف الإسلامي والمتصوفة.

وبقدر ما كان البعد عن السياسة نافعاً لنشوء التصوف في شروط انبعاثه العفوي في القرون الأولى، فإن القرب من السياسة كان مضراً له، ويكاد أن يكون سبب ضعفه وانحساره في الحاضر والمستقبل، فقد كشف التصوف في سوريا عن أزمة التصوف مع السياسة مرة أخرى، وأن ما كان يخشاه الصوفية الأوائل قد وقع فيه الصوفية الأواخر، فالصوفية المتأخرون تمسكوا بحظوظ أنفسهم ولو اجتهاداً فأخرجهم من التصوف فكرة ومضمونا، مما يفرض على التصوف عموماً والسوري خصوصاً أن يبحث عن أصله الفردي الزاهد العابد، وإلا فلا ينال من اسمه إلا رسمه، ومن تصوفه إلا شكله، فالتصوف الصادق هو نقيض للسلطات الطامعة والمستبدة، وبقدر ما كانت ثورات الربيع العربي نقمة على الحكام المستبدين وأتباعهم، فكذلك

كانت نقمة على المتصوفة الطامعين وأتباعهم، ونعمة على المتصوفة الصادقين ومحبيهم.

الجماعات الصوفية والإسلامية

الأنماط الجديدة للتدين في سوريا

عبد الغني عماد(*)

يحظى التدين الشعبي وموضوع التصوف وعلماؤه في سورية باهتمام متميز، فهو تيار عميق الجذور وله شعبية كبيرة مستمدة من تقاليد وتاريخ عريق، ورموزه لها قدر كبير من التبجيل تتمتع به قديماً وحديثاً، وهو بالعموم لعب دوراً تاريخياً في مختلف المجالات وخصوصاً على صعيد التعليم الديني، وتحديداً منذ أن أحاط الحكم العثماني التصوف بالرعاية والاهتمام طيلة أربعة قرون.

(*) أكاديمي وباحث لبناني متخصص في دراسة الحركات الإسلامية.

يُلاحظ ذلك من حجم المؤلفات والكتابات في مختلف المدن والمكتبات السورية، في دمشق وحلب وحماه وحمص وإدلب ودير الزور وغيرها، حول الصوفية ومواضيعها، ويمكن ملاحظة ذلك من انتشار الأضرحة ومدى تعلق بعض الناس بها. ويكفي الإطلالة على فهرس المكتبة الحديثة التي أنشأها النظام السوري باسم «مكتبة الأسد الوطنية» في دمشق ليجد فيها حوالى 1500 كتاب مطبوع و400 كتاب مخطوط عن التصوف تاريخاً وسلوكاً وفكراً وتراجم لأبرز أعلامه.

منذ الثمانينيات من القرن المنصرم ازداد الاهتمام بالتصوف وأهله، وحظي برعاية حكومية ملحوظة، فضلاً الحضانة التي حظي بها نوع آخر من التدين الشعبي التعليمي الذي يسعى إلى نشر التدين الشعبي الصامت بعيداً عن السياسة أو ميول العمل الجماعي العام. والواقع إن البحث في ظاهرة هذا النوع من التدين في سورية يدخل مباشرة في رسم ملامح الخريطة السياسية للجماعات والتيارات النافذة في أوساط التدين الشعبي الرائج تحت سقف النظام والذي نما بوضوح منذ بداية التسعينات، ثم عاد ليطفو على السطح مع الألفية الجديدة بداية عهد الرئيس بشار الأسد.

لا يمكن رسم ملامح التدين الشعبي السوري المعاصر دون الإطلالة السريعة على الظروف السياسية والبيئية الحاضنة له؛ ذلك

إن النظام السوري في صراعه مع الإخوان المسلمين أطاح بكل أشكال العمل الحركي للإسلام السياسي، وعمل على تشتيته وتجفيف منابعه، ومطاردة كوادره، وكانت مجزرة حماه وما تلاها السنة (1982) تمثل ذروة نهج الاجتثاث الذي اتبعه تجاه هذا التيار، الأمر الذي ترك الساحة الإسلامية فارغة، ورسم بالتالي حدود وسقف العمل الإسلامي المسموح به ضمن إطار ما يمكن أن نسميه تديّنا شعبيا – صوفيا صامتا، تعليمي الطابع، تقوي ووعظي من جهة وقريب من السلطة أو مهادن لها أو أحد صنائعها من جهة أخرى.

أبرز هذه الجماعات اليوم في سورية تتمثل بجماعة أبو النور (الكفتاريون)، والتيار الأشعري الذي يمثله الدكتور سعيد رمضان البوطي، والجماعة النسوية البارزة والناشطة والمعروفة باسم (القبيسيات)، بل وحتى الأحباش بكيفية ما (من حيث علاقتها الوطيدة بالنظام ودورها المميز وخاصة في لبنان في فترة الوجود السوري)، والواقع إن هذه القيادات وغيرها، تجاوز تأثيرها الحدود السورية، بل إن بعضها أصبح له فروع في عواصم عربية ودولية عديدة، وأصبح له منهجية متميزة في الدعوة والتنظيم وبعض الاجتهادات العقائدية. واللافت وسط هذا النشاط أن التيار السلفي الذي كان قد شهد صعوداً بداية الاستقلال، وكان الشيخ عبد القادر الأرنؤوط ثم في ما بعد الشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ عيد العباسي من

أبرز رموزه، تعرض مبكراً إلى الحصار والتضييق الحكومي والأمني، فقد منع الشيخ الأرنؤوط من الخطابة، وتم إبعاد الشيخ الألباني إلى الأردن، فضلاً عن منع تداول الكتب السلفية بشكل عام إلا فيما ندر.

الفرضية التي نذهب إليها في هذا التحليل هو إن ضمور تأثير التيار الإخواني إثر تشتيته واجتثاثه كان من شأنه إطلاق عقال السلفية بكل اتجاهاتها، ذلك إن إفراغ ساحة العمل الإسلامي وضرب الإخوان المسلمين وملاحقتهم وتجريمهم طيلة ثلاثة، بل أربعة عقود من المحنة الكبرى، كان بإمكانه أن يساهم، بشكل أو بآخر، في تسرب بعض التيارات السلفية الأكثر تشدداً، وبالتالي إفقاد المجتمع السوري الآليات التي –ربما– كان يمتلكها لإحداث قوة التوازن والعقلنة في تدينّه العام، وذلك في إطار مواجهته لما يتعرض له من قبل النظام.

كان من شأن الحضور الإخواني –فيما أرى– أن يعقلن تلك الاتجاهات المتشددة، خصوصاً إذا ما وضع في إطار نظام ديمقراطي تعددي تداولي يعترف بالآخر السياسي المختلف؛ إلا أن هذا لم يحدث، ليس فقط بسبب القبضة الأمنية الحديدية، بل أيضا بسبب اعتماد النظام منذ البداية سياسة «البدائل»، واعتباره أن البديل ليس بالمصالحة والحوار والنقد الذاتي المتبادل والانفتاح على خطاب المواطنة والديمقراطية، مقيما نوعا من «الخصخصة» مفسحاً المجال

فيها لنوع واحد من «الإسلام»النمطي يقوم على التدين الفردي والشعبي الصامت، المتسم بالموادعة، والتصوف والزهد، وهو بالوقت نفسه تدين جدالي يثير قضايا خلافية بعضها تاريخي وبعضها كلامي لا علاقة لها بالواقع، ويطرح قضايا سجالية، يظهر فيها النظام صاحب صدر واسع لكل الاتجاهات ومرجعاً صالحاً يلوذ به المتظالمون بنفس الوقت.

كما يترك هامشا لنمط مريح من الحراك الإسلامي. سوف تعرض الدراسة أبرز هذه التيارات التي سمح لها بالعمل في إطار رهانه على هذا النوع من «الإسلام» القائم على الموادعة كبديل عن الاتجاهات الحركية لامتصاص حيوية الحالة الإسلامية وحراكها، والتي كانت تموج بها مختلف الساحات العربية منذ مطلع الثمانينيات، وفي الواقع تحقق بعض النجاح للنظام بهذا الاتجاه، إلا أن الأمور ما لبثت أن بدأت تنقلب باتجاهات معاكسة مع ثورة الشعب السوري.

- الكفتاريون (جماعة أبو النور)

تعود في تأسيسها إلى الشيخ محمد أمين كفتارو (1875-1938)، وهو كردي الأصل ابن الملا موسى الذي نزل في سفح جبل قاسيون المطل على دمشق واستقر في حي ركن الدين قرب جامع أبي النور، وكان في ذلك الوقت مصلّىً صغيراً دفن فيه أحد المجاهدين في

تحرير بيت المقدس في الحرب مع الصليبيين والمكنى باسم أبي النور. تتلمذ الشيخ محمد أمين على يد كبار مشايخ الطريقة النقشبندية[1] بعد أن أرشده إليه شقيقه الشيخ صالح، وبقي ملازماً للشيخ عيسى حتى وفاته (1331هـ/ 1912 م)، وحصل منه على الإجازة في العلم والتربية والتزكية، وتفرغ بعدها لتأسيس دعوته في جامع أبي النور، وقام بنشاط هام على صعيد التصوف والتربية الروحية معتبراً هذا الأمر وسيلة لا غاية، وأنه أسلوب تربوي يساعد المسلم على تزكية النفس وتطهير القلب وتقوية الإرادة. لذلك كان التصوف أحد المرتكزات الأساسية في تكوين مدرسته الإسلامية[2].

في هذه الأجواء نشأ الشيخ أحمد كفتارو (1915-2004)، متشبعاً بتربية صوفية على يد والده إلى جانب كبار الطريقة النقشبندية في دمشق[3]، من أمثال الشيخ أبو الخير الميداني (ت1911) وذلك بموازاة تلقيه للعلوم الدينية الأولية على خطا والده الذي استخلفه على

(1) الشيخ عيسى الكردي الذي استقطب علماء الشام، الذي تلقى الطريقة عن الشيخ قاسم الهادي والشيخ حسن النوراني المجاز مباشرةً من الشيخ خالد النقشبندي.

(2) راجع سيرة الشيخ أحمد أمين كفتارو على موقع أبو النور. انظر الرابط:

http://www.abunour.net

(3) الحديث عن الطريقة النقشبندية يحتاج إلى الكثير من التفصيل، إلا إنه من المهم ذكر أحد مبادئها والمتعلق بمعنى الرابطة فيها، والذي يعني أن يبدأ المريد أول توجهه إلى ذكر الله فيتصور شيخه ويجعل من تصوره هذا فاتحة ذكره لله عز وجل، حيث يوصي الشيوخ مريديهم بهذا العمل على إنه ضرورة لا بد منها، ووجه ضرورته إن المريد لا يستطيع أن يستلهم ذلك إلا إذا تصور الشيخ أولاً، إذ إنه هو الذي يمكن من دخول الحضرة الإلهية ذاكراً ومراقباً. وقد كان هذا المفهوم موضع اعتراض وإنكار عند بعض الصوفيين الأقل تشدداً، إلا إنه كان معمولاً به عند الكثيرين.

رعاية أتباع الطريقة. كان طموح الشيخ أحمد قد امتد باتجاه تأسيس معهد للتعليم الديني في ذلك الحين، وذلك في سياق الرد على «صدمة الحداثة المباغتة والتي تجسدت في أسوأ صورة، في صورة الاستعمار الفرنسي آنذاك، وعند أول فرصة سنحت له، بعد أن كان مجرد مدرس ديني في دار الفتوى في القنيطرة، قام بتأسيس «معهد الأنصار الثانوي» للتعليم الديني العام 1949 استفاد من موقعه الجديد كمفتٍ دمشق للشافعية العام 1951 ليؤسس 1952 جمعية خيرية هدفها تأمين المنح والنفقات لطلبة المعهد التابع له وتوفير الدعم للفقراء، بما يعزز الدور الاجتماعي والمؤسساتي للشيخ ويجذب إليه مزيداً من الأتباع[4].

نجح الشيخ في استقطاب وسط دمشقي من تجار السوق وفقراء حي الأكراد، بل امتد نشاطه إلى ريف دمشق، إلا أن المؤسسة التعليمية التي أنشأها وساعدته على توسيع دائرة أتباعه وتلامذته، لم يكن بمقدورها بسبب مخرجاتها التعليمية المنخفضة والمحدودة بالتعليم الثانوي أن توفر له مشاريع قيادات دينية، وذلك لمعرفته بأهمية دور مثل هذه القيادات كونه كان أحد أعضاء «رابطة علماء الشام» التي تأسست العام 1946، والتي هدفت إلى بلورة تأثير اجتماعي وسياسي للعلماء حينها، ولهذه انخرطت بكيفية ما في النشاط السياسي وخاصةً

(4) عبد الرحمن الحاج: الدولة والجماعة، التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية (2000-2010)، مركز التواصل والأبحاث الإستراتيجية، لندن، 2011، انظر الرابط التالي:

www.strescom.org

الانتخابي بعد عام على تأسيسها، إلا أنها ما لبثت أن تفككت مع عقد الخمسينات تزامناً مع ازدهار الحياة السياسية وتنامي دور الأحزاب بمختلف اتجاهاتها[5].

لا يوجد تفسير واضح لهذا التطور، اللافت والسريع الذي حققه الشيخ كفتارو، من مجرد مدرس ديني مغمور في مدينة ثانوية مثل القنيطرة إلى مفتٍ لدمشق خلال أربع سنوات، والواقع إن ميول الشيخ وعلاقاته سوف تتضح أكثر بعد انتخابه مفتياً عاماً للجمهورية العام 1964 تماماً في الوقت الذي استولى فيه البعثيون على السلطة، وهذا الموقع سمح له بتعزيز البنية المؤسسية لجماعته، فأنشأ معهدا تعليميا دينيا للإناث (معهد بدر 1964)، ثم خطا خطوة كبيرة مع توسع الجماعة وتزايد الأتباع من خلال إقدامه على إنشاء «مجمع أبو النور» العام 1971، ليضم بعد ذلك ولأول مرة التعليم الجامعي (للذكور والإناث)، وذلك مع المعهد الشرعي أولاً (1975) ثم مع كلية الدعوة الإسلامية (1985) في المجمع ذاته[6]. وكان هذا مؤشرا على حصول اختراق للطبقة المتوسطة والغنية من تجار السوق، أسهم فيه موقعه كمفت عام للجمهورية. وبموازاة هذا التطور الذي وفر له تمدداً

---

(5) رضوان زيادة: الإسلام السياسي في سورية، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، دبي، ط1، 2008، ص14.

(6) وصف المجمع استناداً إلى الرابط الخاص به:

http://www.abunour.net

غير قليل في المدارس النظامية لخريجي التعليم العالي من مؤسسته، وفر له منصبه أيضاً علاقات دولية وأتباعاً في أنحاء مختلفة من العالم، وبشكل خاص في الدول الإسلامية لآسيا الوسطى في فترة ما بعد الاتحاد السوفيتي حيث أنشأ فروعاً لمؤسسته وأفد عدداً من خريجي مؤسساته للتعليم هناك[7].

مع النصف الثاني من عقد الثمانينيات المنصرمة برز أتباع الشيخ كفتارو كجماعة متمايزة، في ظل الفراغ «الإسلامي الحركي» الناتج عن تصفية معالم هذا الوجود إثر الصدام الدموي مع الإخوان المسلمين آنذاك. عملت مؤسسات الشيخ ودروسه على ملء الفراغ، واستفادت من هذه الظروف إلى أبعد حد، وبلغت جماعة الشيخ عشرات الألوف عبر الخريجين من المعهد العالي الذي بدأ بشكل غير قانوني، ولكن اعتماداً على موافقة ضمنية وضوء أخضر من الرئيس نفسه، الأمر الذي وفرّ للجماعة قيادات ذات تأهيل عالٍ انتشرت في العديد من المدن السورية الرئيسية، فضلاً عن تواجدها في عدد من دول العالم وبشكل خاص في دول آسيا الوسطى الإسلامية والقوقاز وشرق أوروبا الإسلامي (ألبانيا والبوسنة).

أصبحت جماعة أبو النور أو الكفتارية جماعة دينية من

---

(7) عبد الرحمن الحاج: الدولة والجماعة... المرجع السابق، ص29.

الجماعات السورية المعتبرة مع بداية عقد التسعينيات، وقد تميزت هذه الجماعة على مستوى البنية الهرمية بشبكة العلاقة التقليدية ذات الطابع الشخصي المتمركز على معادلة «الشيخ والمريد»، فقد كانت جميع الخيوط تنعقد عند شخصية الشيخ، ومنه تستمد تماسكها[8]. وهي حملت منذ تكوينها طموحات مؤسسيها السياسية، والتي وجدت تعبيراتها بتبادل المنافع والمصالح مع السلطة، وهي منافع وخدمات وفي غالبيتها تطلعات لم تتعدَ الوصول إلى مناصب رسمية عليا في الحكومة، وخاصةً تلك المتعلقة بإدارة المجال الديني وما يتصل به من تعليم وأوقاف وغيره. والواقع إن هذه البنية الهرمية المركزية حول شخصية الشيخ حملت في طياتها بعدين تركا أثراً واضحاً على أعضاء الجماعة، فالجمع بين التصوف النقشبندي الشديد والصلب مع براغماتية مغرقة، كانت من أبرز هذه خصائص هذه الجماعة وطباع الشيخ ذاته، وهو ما انعكس على مصيرها بعد وفاته لاحقاً وترك أثراً هاماً عليها، فشأنها بذلك شأن غالبية الجماعات الدينية التقليدية.

تميزت الجماعة منذ التسعينيات بتنظيم «المريدين الجدد»، تحت نظام المريد الأقدم، ويتبع المرشدون بدورهم في الجماعة تسلسل «الأقدمية»، بغض النظر عن المؤهلات العلمية أو الدينية ولا ينافس هذا المعيار إلا معيار الولاء المطلق للجماعة مجسداً بالشيخ وتلاميذه،

(8) عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص29.

كالشيخ رجب ديب وعلاء الدين الزعتري وغيرهم.

نجحت جماعة أبو النور في تكوين جماعة قيادية حوله من علماء ودعاة بينهم المشايخ عمر الصباغ ونظمي الدسوقي ورمضان ديب وأحمد راجح وصالح السقا وأحمد الجزائري ومحمد خير الصباغ ومحمد عدنان الأفيوني ونذير شخاشيرو ومحمد حسن الحمصي وزياد الدين الأيوبي والدكتور بسام الصباغ ومحمد شريف الصواف[9] وغيرهم. وقد لاقى هذا الانتشار صدى واسعا في دمشق وحلب، لكنه لم يكن بنفس المستوى في مدن أخرى مثل حمص وإدلب ودير الزور وغيرها. إلا أن الانتشار الواسع لجماعة «أبو النور» النقشبندية، وخصوصاً في حلب، لم يمنع من وجود طرق أخرى مثل الرفاعية والقادرية والكلتاوية، وهذه الأخيرة أسست معهداً لمريديها في حلب أشبه بمعاهد الإعداد الحزبي والسياسي[10] استقطب العديد من أصحاب التعليم المتدني[11].

(9) انظر أسماء العلماء المؤسسين والعاملين في المجمع على الرابط الخاص بالمجمع:
http://www.abunour.net

(10) الطريقة الكلتاوية الصوفية المتشددة يتزعمها الشيخ محمود الحوت، وكان قد أسسها الشيخ محمد النبهان وتتبع لها جمعية خيرية ومعهد للتعليم الشرعي يقوم على مبدأ الإقامة الداخلية. كذلك برز محمود أبو الهدى الحسيني أحد شيوخ الصوفية للطريقة الشاذلية في مدينة حلب والذي أصبح فيما بعد مديراً للأوقاف في نفس المدينة. انظر: عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص51.

(11) علي الأمين: تحالف النظام السوري والصوفية البعثية، موقع الحوار المتمدن في 2011/7/31. انظر الرابط التالي:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269347

انتشرت في تلك المرحلة «معاهد الأسد للقرآن الكريم في سورية»، وادعت حينها كل من جماعة أبو النور والشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي إنه وراء إقناع النظام بتعميمها؛ وهي تجربة أراد النظام من خلالها تمرير رسالة يؤكد فيها عدم ابتعاده عن التدين على الرغم من علمانية الدولة من جهة، وحلقة لكي يفرغ فيها الدعاة شحناتهم الروحية والدعوية من جهة أخرى، وقد عين في منصب مدير لهذه المعاهد الدكتور محمد الحبش (مواليد 1962) العام 1989 وهو زوج حفيدة مؤسس الجماعة الشيخ أحمد كفتارو، والذي بدأ يلمع نجمه إضافة إلى الجيل الجديد في الجماعة.

إلا أن الطموحات السياسية تفجرت مع الانتخابات البرلمانية العام 2003، والتي أبدى فيها محمد الحبش[12] رغبة واضحة عندما رشح نفسه لمجلس الشعب السوري، لكن المفاجأة كانت في إعلان شيخ الجماعة التبرؤ من هذا الترشيح ومن أفكاره «الليبرالية عن المرأة»، واعتباره لا يمثل الجماعة في الانتخابات ولا في أي مجال آخر. وعلى الرغم من التشكيك في صحة هذا البيان، كون صدوره تزامن مع مرض الشيخ، وكون إن الجماعة لم تعتد على إصدار مثل هذه البيانات، إلا أن هذا البيان كان مؤشراً لبوادر صراع داخل الجماعة بلغ ذروته في بداية

(12) انظر الموقع الإلكتروني الخاص بالدكتور محمد الحبش، موقع التجديد على الرابط:
http://www.altajdeed.org

الألفية الثانية. وكان أثار ما نسب إلى الشيخ بمباركته ترشيح كوليت خوري في الانتخابات بطلب من السلطات جدلاً كبيراً، ومع ذلك تمكن الدكتور محمد الحبش من الفوز معتمداً على لائحة مشتركة وشبكة علاقات نسجها مع تجار السوق.

صراع الورثة بدا واضحاً، وخصوصاً بين الابناء للحدّ من النفوذ المتنامي للدكتور الحبش، ومع وفاة الشيخ كفتارو كان هذا الصراع قد اتخذ منحى أكثر وضوحاً، فقد أوصى الشيخ بأن يخلفه ولده صلاح، إلا أن أخاه محمود انشق عن الجماعة وانضم إليه صهره الشيخ الحبش في ظل اتهامات بالفساد والتصرف بأموال المؤسسات، وخلاف على الثروة التي خلفها الشيخ الكبير. وقد أدى هذا الخلاف إلى تدخل أجهزة السلطة والقضاء بحيث اعتقل محمود كفتارو لمدة أسبوعين وتم إغلاق المركز الإسلامي الذي يديره[13] ودخلوا في خصومات مع وزرة الأوقاف وانتهى الأمر باعتقال صلاح كفتارو في 29 تموز (يوليو) 2009، وأقيل من منصبه في مؤسسات والده ليتم بذلك «اجتثاث» الوريث الموصى له من قبل والده الشيخ المؤسس للجماعة[14].

(13) موقع أخبار الشرق (20 أيار/مايو 2009).

(14) وجهت إليه تهمة «اختلاس المال العام» و «مزاولة المهنة بدون رخصة» و «إقامة علاقات غير مشروعة مع هيئات خارجية». وأفرج عنه في 26 آب/أغسطس 2012 بعد إسقاط جميع التهم عنه. انظر بيان اللجنة السورية لحقوق الإنسان الصادر في 28 آب (أغسطس) 2012.

وهكذا أصبحت الجماعة الكفتارية محصورة بمجموعة مؤسسات تعليمية لتلاميذ الشيخ من بقايا الصف الأول والثاني؛ يتصارعون على النفوذ فيما بينهم، في ما بدا نفوذ الجماعة يتآكل وتأثيرها يتراجع بين الأتباع ونجمها يتجه نحو الأفول. وتوزعت الجماعة على قياداتها التقليدية التي حافظت على منهج الشيخ «التعامل الإيجابي مع الحكومة الوطنية»، والسعي إلى تسلم مناصب حكومية، في الوقت الذي حاول فيه الدكتور حبش التميز عن خط النظام والنأي بنفسه عن ممارساته خلال الحراك والاحتجاجات التي بدأت في العام 2011 طارحا ما يعرف بالطريق الثالث.

العلماء بين المشاركة والمغالبة

لعب علماء سورية وقياداتها الدينية دوراً هاماً في صوغ الحياة السياسية، منذ استقلال الدولة السورية عن السلطنة العثمانية العام 1919. إلا أن التطورات اللاحقة وخصوصاً في ما يتعلق بالعملية السياسية الديموقراطية آنذاك، والتي سمحت بتعاظم دور الأحزاب، أدت إلى انكفاء هذا الدور المباشر ليتحول إلى حالة رمزية، في حين إن بعض القيادات الدينية اكتسبت قيمة مضاعفة بانخراطها في العمل الحزبي المباشر، فقد كانت كاريزمية الشيخ العطار والشيخ مصطفى السباعي بانخراطهما في الإخوان المسلمين مثالاً على هذا الأمر، في

حين فضل عدد آخر من القيادات تجنب السياسة مقابل رموز أخرى انتهجت خطاً انحصر بالتصدي لما تراه مسيئا للقضايا التي تتعلق بالدين والأخلاق وممارسة نهج يقدم العلماء فوق السياسة وباعتبارهم مرجعيات وأكبر من مجرد موظفين في الجهاز الديني الرسمي، مثل الشيخ حسن حبنكة الميداني والشيخ عبد الكريم الرفاعي وغيرهم.

من الناحية التنظيمية لا يمكن الحديث عن جماعة متماسكة بالمعنى التقليدي للجماعة الديني؛ وإنما يمكن النظر إليها باعتبارها جماعة نخبة دينية بدون رأس، لكل عضوفيها أتباعه المستقلون وجميعهم متنافسون على جذب الأتباع عمودياً، أما تشكيلها أفقياً فالرابط بين أعضائها متعلق بـ «الدور الوظيفي» الذي تنهض به الجماعة الدينية في المجال العام، فعضوية الجماعة تنبني على حجم الأتباع، والكاريزما الشخصية، ولهذا السبب فإن الخطباء البارزين يتمتعون بعضوية متميزة في هذه الجماعة/النخبة[15]. ومنذ العام 1963 حين أصبحت السلطة تحت حكم حزب البعث، ازداد حرص بعض القيادات الدينية على إقامة علاقات مصلحية مع السلطات الحكومية، بعضها لأسباب شخصية وبعضها الآخر يتعلق برؤية تدعو للاستفادة القصوى من الواقع الجديد لتثير الوعي الديني وحماية الأخلاق العامة، ومن هؤلاء كان أحمد كفتارو ومحمد الشامي ومحمد النبهان.

(15) عبد الرحمن الحاج: مرجع سابق، ص26.

وبعد انفجار أحداث الثمانينيات بين السلطات الحكومية والإخوان المسلمين، والتي نتج عنها هجرة عدد كبير من العلماء والمشايخ أمثال مصطفى الزرقا ومحمد المبارك وعبد الله علوان وسليمان الأشقر وناصر الدين الألباني، بدأ يتسلل إلى الوعي العام إحساس بالقهر والاضطهاد الديني غذته طبيعة النظام وبعض الممارسات من جهة، وغياب الشفافية وتعطيل الحياة الديمقراطية من جهة أخرى.

واجه النظام السوري حالة الفراغ هذه، الناتجة عن هجرة العديد من كبار العلماء، والخوف من تسرب مشاعر الاضطهاد تجاه أهل السُّنَّة بإجراءات غضّ فيها النظر عن صعود بعض القيادات الدينية الشابة من جهة والتي بدأت في الظهور في المدن الكبرى، وعلى الخصوص في حلب ودمشق، فقد برز الداعية محمد راتب النابلسي في دمشق مستفيداً من إرث عائلته، مقدماً خطاباً تربوياً يستند إلى منهجية «الإعجاز العلمي» التي شاعت في أكثر من بلد عربي. أما في حلب فقد سطع نجم الشيخ أحمد حسون الصوفي النشأة في خطب الجمعة؛ ودرس الثلاثاء الأسبوعي في جامع الفرقان والتي تميزت بمنحى روحي صوفي، وقد نجح في تقديم نفسه إلى السلطات كحليف عضوي للنظام بعد خلاف مزمن مع مدير أوقاف حلب السابق صهيب الشامي، الذي ينتمي إلى عائلة دينية متحالفة مع النظام أيضاً، فعين خطيباً في جامع الروضة ومفتياً عن المدينة العام 2002، وعضواً في

مجلس الإفتاء الأعلى في سورية. وقدر له أن يترشح ويفوز لدورتين متتاليتين في الانتخابات لمجلس الشعب (1991 - 1999) قبل أن يعين مفتياً عاماً للجمهورية السورية خلفاً للشيخ أحمد كفتارو العام 2004.

اللافت حينها أن بروز الشيخ حسون تزامن مع بروز قيادات عديدة في حلب، كان بينها الشيخ محمود عكام الذي تميزت أطروحاته ودروسه في المدرسة الخسروية، وجامع التوحيد بنزعة فكرية ومنحى اعتراضي واضح، وهو ما دفعه إلى ترشيح نفسه للانتخابات العام 1995، لكنه ما لبث أن انسحب منها ليفوز الشيخ حسون. في دمشق برزت مع عقد التسعينيات أيضاً وجوه شابة كان منها عبد اللطيف الفرفور ومعاذ الخطيب ومحمد حبش، ومع عودة أسامة الرفاعي عاد النشاط إلى «جماعة زيد»[16] وجمعياتها الخيرية ونشاطاتها المسجدية في المجتمع الدمشقي. وفي الواقع بقي غالب القيادات الدينية التاريخية في الخارج، وعلى الرغم من عودة بعضهم، كالشيخ عبد الفتاح أبو غدة، فإنه لم يسمح لأحد من هؤلاء العائدين بممارسة أي دور باستثناء جماعة زيد والواقع أن ما أعطى المزيد من الفرص للقيادات الدينية

(16) ظهرت هذه الجماعة في الفترة ما بين 1919-1958، وكان الشيخ عبد الكريم الرفاعي أبرز من قادوا هذه الجماعة التي اعتمدت على الحلقات المسجدية التعليمية لتقديم معرفة تثقيفية وتربية أخلاقية إسلامية متينة، وقد وجدت انتشاراً واسعاً في دمشق =وامتدت عبر شبكة مساجد على الرغم من وفاة مؤسسها السنة 1973 إذ لم يجد أتباعه صعوبة في الاستمرار مع خليفته الشيخ أسامة، فقد سهل لهم ذلك النموذج الصوفي في نقل المشيخة، بالإضافة إلى الشخصية الكارزمية للشيخ أسامة. وقد تلقت الجماعة ضربة أمنية قاسية إثر محنة الثمانينات أدت إلى قتل وسجن العديد من أعضائها ولجوء قادتها إلى المملكة العربية السعودية. ولم يعد الشيخ أسامة الرفاعي إلى دمشق إلا في سياق رغبة الأسد الأب بتسهيل انتقال السلطة إلى ابنه ومحاولة التصالح مع هذه الشريحة.

الجديدة بالظهور في عهد الأسد الابن سياسته التي بدت للوهلة الأولى بأنها تمهد لتحول في نهج السلطة.

يمكن القول إن القيادات الدينية الجديدة، في إطار المتغيرات مع العهد الجديد، والوعود بالإصلاح أبدت ميلاً للتعاون والنشاط السياسي، سواء في صورة التحالف مع النظام أو بصورة مستقلة عنه، في المقابل لم يكن خافياً على أحد تلك الميول الرسمية لاستقطاب واحتواء هذه القيادات الدينية الصاعدة وإغراقها بالوعود والمناصب واستبدال كهول العهد السابق بها. وهذا ما عبر عنه حضور الرئيس الأسد لبعض المناسبات الدينية كخطبة عيد الفطر (2002) التي ألقاها الشيخ محمد عكام، والذي قيل حينها إنه وعد بوزارة الأوقاف وكذلك زيارة الرئيس الأسد لشيخ «جماعة زيد» في مسجد الرفاعي في دمشق والتي اعتبرت حدثاً غير مألوف في ذلك الحين، استهدف تقديم رسالة اطمئنان إلى المجتمع الدمشقي المحافظ. ترافق ذلك مع سعي العديد من هذه القيادات إلى تعزيز مكانتها في دوائر النظام، إلا أن إطلاق المعارضة السورية «إعلان دمشق للتغيير السلمي الديمقراطي» أطلق تيارا اعتراضيا خارج نطاق ومنطق التحالف مع السلطة.

والواقع إنه وسط كل هذه الأسماء والقيادات بقي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ في كلية الشريعة بدمشق من الأسماء

المتميزة طيلة عهدي الأب والابن في ظل حكم آل الأسد لسورية. وقد لمع نجمه بقوة في الثمانينيات للأسباب السابقة نفسها ذكرها، وأتيح له المجال واسعاً ليظهر في جميع المناسبات، وتم تخصيص برنامج أسبوعي له في التلفزيون السوري، مستفيداً من قدرات شخصية متميزة وقدرة على التأثير في المتلقي، فضلاً عن تمكنه من اللغة العربية أسلوباً وكتابة وبلاغة، هذا فضلاً عن دروسه العلمية الأسبوعية في بعض مساجد دمشق، ومؤلفاته العديدة، التي تعالج مواضيع مختلفة برؤية معاصرة، الأمر الذي مكنه من بناء شعبية في أوساط المثقفين، زاد منها نفوذه الذائع الصيت مع النظام وعلاقته المباشرة مع الرئيس حافظ الأسد الذي منحه المزيد من حرية الحركة.

الشيخ البوطي من مواليد 1929 من أصول كردية تنتمي إلى جزيرة «بوخان» في تركيا؛ تأثر بوالده الشيخ ملا رمضان[17] (1888-1990) الذي كان بدوره من كبار الصوفية النقشبندية. في هذه الأجواء نشأ الشيخ البوطي، وتلقى تعليمه في مدارس دمشق، ثم تابعها في الأزهر الشريف ليحصل منها على شهادة الدكتوراه من كلية الشريعة، وله أكثر من تسعين كتاباً تتناول مختلف القضايا الإسلامية، وهو يعتبر من كبار ممثلي الاتجاه الصوفي والأشعري في سورية. وهو يعتبر من

(17) انظر ترجمة كاملة عن حياة الشيخ ملا رمضان في موقع نسيم الشام:
http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=tragm

الناحية الفقهية المدافع الأبرز عن هذا الاتجاه وخصما عنيدا للدعوة السلفية ولحركة الإخوان المسلمين، وله كتاب في ذلك «اللامذهبية أكبر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية» وآخر بعنوان «السلفية رحلة زمنية مباركة وليست مذهبا إسلاميا».

فإلى جانب أحمد كفتارو كان الدكتور البوطي الشخصية الأبرز التي عرفها الجمهور السوري؛ عبر ظهوره المتواصل ودروسه الأسبوعية في مسجد بني أمية ومسجد الإيمان والدرس التلفزيوني الأسبوعي (دراسات قرآنية)[18]. أسس البوطي خصامه مع الإسلام الحركي في كتابه «الجهاد» العام 1993 حين فرّق بين مفهوم «الدعوة»، ومن يسمّون بالإسلاميين أو الجماعات الإسلامية «فهؤلاء ليسوا أكثر من جماعات تسعى للوصول إلى الحكم والسلطة».

تركز كتابه على مناقشة المسائل الخلافية حول موضوع الجهاد وخصوصاً مع الإسلاميين عبر فيه عن موقفه حين قال: إنه «لا يجوز في ميزان الشريعة الإسلامية الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم مهما ظهر منه الجور أو الفسوق». وهو في الكتاب يناقش مسألة الخروج على الحكام ويتخذ من الإسلاميين في الجزائر (جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر مثالاً) ليعتبر الخروج على الحاكم هو في حد ذاته خروج

(18) انظر سيرة حياة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في موقع نسيم الشام:
http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=mufty&pg__id=1992

على مبادئ الإسلام وأحكامه الواضحة. وهو في تحليله يتبنى الرواية الرسمية الحكومية كاملة في سورية والجزائر على الرغم من أن أحداثها كانت نتائج انتخابات حرة، ولا يكتفي بذلك بل يعتبر رؤيته هذه من «حقائق الإسلام» وهي تدخل في باب «الحرابة» التي يعتبر قمعها «واجباً على الحكام والفئات الشعبية معاً».

هذا النمط من الإنتاج الفقهي الذي قدمه البوطي، ينتمي إلى نتاجات الخطاب السلطاني المؤسس على فكرة السمع والطاعة والتحذير من المعارضة والخروج على الحاكم خوفاً من «الفتنة»، وترديد «حاكم ظلوم خير من فتنة تدوم»، وهو ما تردده أيضاً المدرسة السلفية التقليدية التي يناصبها البوطي نفسه أشد العداء. وهذا ما جعل البوطي متهماً بنظر الكثيرين بأنه أصبح من «فقهاء السلطان» نظراً للحظوة التي تمتع بها في عهدي آل الأسد.

تميزت علاقة البوطي بالسلطة بأنها كانت على الدوام إيجابية، لذلك كان مفهوماً موقفه المعارض للتظاهرات الاحتجاجية في سوريا معتبراً تلك التظاهرات «أخطر أنواع المحرمات» متصدياً أكثر من مرة للشيخ القرضاوي، وهو في دفاعه عن السلطة لا يكف عن استحضار «نظرية المؤامرة» على الإسلام والأمة، وهي النظرية نفسها التي يستخدمها النظام ومنها تتناسل كل مواقفه وتصوراته. لذلك يحرم

الخروج على الحاكم مطلقاً بحجة المؤامرة الخارجية، ويحصر وظيفة المعارضة بمجرد «النصح» ويعطل كل «الحقوق»، بل ويذهب في كتابه «يغالطونك إذ يقولون» إلى وضع شروط لصيانة الدولة للحريات، وأهمها أن يتبين إنه ليس هناك وحي خارجي يقود المعارضة، فإن تبين ذلك يجب مصادرة الحريات.

لكنه لا يتحدث إطلاقاً عن الاستبداد والتفرد بالسلطة والقمع، وتأليه الحاكم والتوريث السياسي، والكيفيات الآئلة إلى توسيع أطر المشاركة الشعبية والديمقراطية، وحتى التحول من الدولة الأمنية إلى الدولة المدنية. بل إن ما يثير الدهشة في خطاب البوطي ذلك الإصرار العجيب على مساءلة الناس باعتبارهم وحدهم الذين يجب أن يتكيفوا مع ثوابت السلطة السياسية؛ وعدم الجرأة على مساءلة السلطة على أفعالها باعتبار ما يصدر عنها أوامر لا يمكن دفعها بل يجب تبريرها والاستسلام لها.

إن تعطل عقليته النقدية تجاه السلطة، وتحفزها الدائم نحو مساءلة الناس، تبرز بوضوح في جوابه على من سأله عن حكم من أجبر على توحيد غير الله وأكره على القول: إن ربه هو الرئيس. أجاب: «لماذا تسألني عن النتيجة ولا تسألني عن السبب؟ أليس السبب هو خروج هذا الشخص مع المسيرات إلى الشارع والهتاف بإسقاط النظام

وسبّ الرئيس والدعوة إلى رحيله؟»[19] طبعاً يتجاهل البوطي هنا أن التظاهرات نفسها هي نتيجة لسبب أيضاً، وبالتالي كان عليه وفق هذا المنطق أن يفكر فيه، تماماً كما لم فعل عندما حرّم الخروج بالتظاهرات دون أن يتحدث عن عمليات القمع والقتل التي يتعرض لها المتظاهرون.

مع ذلك وعلى الرغم من نجومية البوطي وصداقته المتينة مع النظام لم ينجُ من انتقادات التيار الأشعري الشافعي المتشدد؛ والمقرب من النظام السوري أيضاً، والمتمثل بجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) الذين شنوا عليه حملة عنيفة عارضين العديد من مقالاته الفاسدة على مستوى العقيدة، بل وصلت حملتهم إلى حد اعتباره «ممن اندلعت ألسنتهم بالباطل واندلعت أصواتهم بالضلال، يرمون السلع الرديئة بحجج واهية فاسدة...».

لقد ركز هذا التيار هجومه على البوطي متهماً إياه بالانحراف

---

(19) انظر نص الفتوى على الرابط التالي:
http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=14658&back=89285
ونصها «لماذا تسألني عن النتيجة ولا تسألني عن سببها؟ ما سبب ملاحقة هذا الشخص وإجباره على النطق بكلمة الكفر التي تذكرها والتي زجتهما بالكفر يقيناً وبالإجماع؟ أليس سبب ذلك خروج هذا الشخص مع المسيرات إلى الشارع والهتاف بإسقاط النظام وسبّ رئيسه والدعوة إلى رحيله؟ لماذا لا تسألني عن هذا السبب وحكمه وموقف رسول الله من هذا العمل؟ ألا تعلم - والمفروض أنك تقرأ القرآن- أن الله نهى المسلمين على استثارة المشركين بسب أصنامهم، ولم يتحدث عن سب المشركين لله نتيجة لذلك؟ لماذا الإصرار على مخالفة أمر الله وأمر رسول الله، ثم التشدق بعد ذلك بالسؤال عن حكم الإسلام في حق النتيجة التي انبثقت عن هذه المخالفة؟!.. استجيبوا لأمر رسول الله القائل في حق مثل هذه الفتنة (عليك بخاصة نفسك) ثم انظروا هل ستجدون من يلاحقكم إلى بيوتكم ويجبركم على النطق بهذا الكفر؟»

عن عقيدته الأشعرية الشافعية ومحاولة تشويهها من خلال شطحات تتبعوها له فيها كما يزعمون تصريح بالقبول بالحلول والتجسيم، وأخرى تؤيد المعتزلة في مسألة القدر، وقضية رفضه تكفير الكافر، والشك في نبوة الرسول وإنه لا يجوّز الكبيرة بحقه، ومسألة اعتباره المنافقين مسلمين مع علمه بنفاقهم إلى جانب قضايا فقهية أخرى مثيرة للجدل[20].

في الواقع تمثل شخصية البوطي مثالاً نموذجياً للفقيه السلطاني، الذي يسعى لانتزاع مرجعية معترف بها عند العامة، لكن هذه المرجعية بقيت بلا تكريس بعيداً عن المناصب الرسمية، وما كان لها أن تصل إلى ما وصلت إليه لولا «الرعاية الرسمية» التي أحيط بها، على الرغم مما يتمتع به من مؤهلات ومواصفات.

جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)

على الرغم من أن هذه الجماعة لا وجود لها في سوريا إلا أن العلاقة المميزة، وانطلاقتهم في معقلهم الرئيسي في لبنان، تشير إلى رعاية وتحالف وثيق مع النظام السوري، فمنذ العام 1983 تاريخ إعلان الجمعية الرسمي أعلنوا تبنيهم منهجاً فكرياً يختصره مرشدهم العام

---

(20) انظر نص الدراسة التي نشرها الأحباش في هذا الموضوع على الرابط التالي:
http://alharary.com/vb/t1656.html

عبد الله الهرري بأنهم لا يتبعون فكرة مستحدثة ولا منهجاً جديداً كحالة من يتبعون سيد قطب أو النبهاني أو محمد بن عبد الوهاب أو ابن تيمية، إنما «نحن أشعرية شافعية، أشعرية وماتريدية من حيث العقيدة وهي عقيدة مئات الملايين من المسلمين، ومن حيث الأحكام العملية نحن شافعية. ولا نستحل اغتيال رجال الحكومات لأجل أنهم يحكمون بالقانون. نحن بريئون من هذه الفئة. أما مسألة بيان المكفرات في الألفاظ الكفرية فنحن لا نحمل مذهباً جديداً إنما اتبعنا في ذلك أئمة من المذاهب الأربعة»[21]. كذلك يتبع الأحباش الطريقة الرفاعية التي هي طريقة شيخهم ولهم كتب ومؤلفات دفاعاً عن الصوفية وخاصةً في المسائل التي ينكرها الوهابيون كزيارة القبور والاحتفال بالمولد النبوي والضرب على الدف إلى آخره...

أسست الجمعية خطابها منذ البداية على خصام وتضاد مع السلفية الوهابية وأطروحة الإخوان المسلمين؛ بل إنهم كانوا ينفرون من السياسة بدايةً. وتميز سجالهم بالشدة وهو ما أدى إلى تكفير وتكفير مضاد وخاصةً بينهم وبين السلفيين، كان أحد نتائجه اغتيال أحد كبار رموزهم في لبنان وهو الشيخ نزار الحلبي العام 1995[22].

---

(21) انظر موقع جمعية المشاريع على الانترنت
http://www.projectsassociation.org/

(22) للاطلاع على المزيد من أفكارهم ومواقفهم انظر كتاب: عبد الغني عماد: الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع، دار الطليعة، بيروت، طبعة أولى، 2006، ص109-151.

شكل هذا الاغتيال ضربة قوية للأحباش في لبنان، ورغم كشف الجناة والإعدام السريع لبعضهم[23]، إلا أنه جاء ليكبح نفوذا متناميا لهذه الجماعة في ظل رعاية أمنية سورية تشرف على أدق تفاصيل الملف اللبناني بعد اتفاق الطائف، فقد رشح الأحباش أحد أعضائهم إلى مجلس النواب اللبناني في العاصمة اللبنانية بيروت وحقق فوزاً مفاجئاً العام 1992، لكنه بعد هذه الحادثة فشل في الحفاظ على مقعده.

على مدى عقدين من الزمن بقي لافتاً ذلك الارتباط الوثيق بين الأحباش والنظام السوري؛ وكان لافتاً الدعم الكبير والخدمات والتغطيات التي قدمت لهم في مرحلة ما بعد الطائف. في المقابل لم يفوّت الأحباش مناسبة وطنية أو قومية إلا وأقاموا لها الاحتفالات الضخمة محاطين بتمثيل رسمي، وتغطية إعلامية مرفقة بشعارات عن عمق العلاقة بين لبنان وسوريا. استفاد الأحباش من هذه الرعاية المتميزة فتضخم نفوذهم وتوسعت سيطرتهم وامتدت إلى المساجد التي هيمنوا على بعضها خلافاً لرأي دار الفتوى والأوقاف، وقد تم ذلك أحياناً بعد عراك ومشاجرات كما حصل في مسجد الجامعة العربية (الحوري) في العام 1994 ومسجد المصيطبة وغيرها من المساجد في

(23) انظر لمزيد من التفصيل كتابنا: الحركات الإسلامية في لبنان... المرجع السابق، ص129-132؛ أيضاً مجلة منار الهدى العدد 36 (تشرين الأول) 1995؛ وجريدة الديار 1998/11/13؛ وخطبة الشيخ سعيد شعبان وإدانته لإعدام الشبان المتهمين بالاغتيال في جريدة الديار (1997/4/1) معتبراً ذلك الإعدام خدمة للمشروع الأميركي الصهيوني.

الكثير من المناطق اللبنانية.

لا شك أن جمعية المشاريع استطاعت خلال فترة وجيزة أن تكوّن قاعدة شعبية هامة في المدن الأساسية؛ وخصوصاً في العاصمة بيروت وطرابلس، في ظل الوجود السوري في لبنان وهي اكتسبت صفة العالمية لأن وجودها يمتد ليشمل أكثر من أربعين دولة في القارات الخمس، حسب مصادرهم الإعلامية. وترافق مع توسع الجمعية إنشاء مؤسسات ومراكز ونوادٍ وشبكة مدارس بلغ عددها خمسة مدارس ثلاثة منها في طرابلس وواحدة في بعلبك وفرق إنشاد دينية ضخمة، كان لها الدور الفعال في ترسيخ وجودها الانتخابي والسياسي في بعض المناطق. إلا إن اغتيال الشيخ نزار الحلبي ترك آثاراً سلبية على الجمعية فيما بعد، ظهرت في انحسار دورها السياسي والشعبي واقتصاره على إقامة الاحتفالات الوطنية والقومية والدينية المؤيدة لسوريا[24]، وعدم نجاحها في بلورة فكر وبرنامج سياسي متكامل يمكن تتبعه في أدبياتهم المعلنة.

تضررت الجمعية كثيراً بعد جريمة اغتيال الحريري وخروج

(24) انظر ردود الفعل السياسية على حادثة الاغتيال والتي تعتبر ذات دلالة هامة، وهي حادثة الاغتيال السياسي الأول بعد الطائف، والتي اتهم بتنفيذها تظيبم عصبة الأنصار بقيادة عبد الكريم السعدي الملقب ب «أبو محجن» انظر صحف السفير والنهار والحياة يومي 1و1995/9/2 وما تلاها من محاكمات وإعدامات بحق بعض المتهمين بالاغتيال، وأهمها ما ورد على لسان الشيخ سعيد شعبان باعتبار الإعدام السريع لهؤلاء الشبان خدمة للمشروع الأميركي الصهيوني (جريدة الديار اللبنانية في 1997/4/1)

السوريين من لبنان، واتهام بعض أعضاء الجمعية في المشاركة بعملية الاغتيال، فقد شرح تقرير لجنة التحقيق الدولية الدور المشبوه لأحد أعضائها (أحمد عبد العال) وسلسلة الاتصالات الهاتفية قبل الانفجار بدقائق معدودة وبعده[25]، وقد أدى ذلك إلى انكفاء سياسي كبير للجمعية التي بقيت على مواقفها السياسية وضمن إطار تحالف 8 آذار، لكن دون أن تقوم بتفعيل مواقفها في البيئة السنية التي أصبحت معادية لتوجهاتها، بل أصبحت محط تشكيك وشكوك، لذلك اكتفت بدور اجتماعي وتنظيمي وتربوي بعيداً عن السياسة.

جماعة القبيسيات

شكلت دراسة هذه الجماعة إشكالية كبيرة لدى الباحثين، نظراً للغموض الكثيف الذي يحيط بها من جهة، وللدعاوى المختلفة التي أثيرت حولها والتي اختلطت فيها الوقائع الموضوعية بالتقييمات الذاتية للباحثين والدارسين. فهذه الجماعة هي حركة إسلامية نسوية فريدة في العالم انتشرت إلى خارج الحدود السورية مثل الخليج والأردن ولبنان واليمن وأميركا وأستراليا وغير ذلك.

بدأت الشيخة الكبيرة منيرة القبيسي (مواليد 1933) تأسيس جماعتها عندما كانت الحركة الإسلامية في أوج نشاطها في الستينيات،

(25) جريدة المستقبل اللبنانية في 2005/10/27.

فقد كانت في بدايتها قريبة من أفكار الشيخ أحمد كفتارو إلا أن شخصيتها المتميزة وقدرتها على التأثير في المجتمع النسائي الدمشقي دفعها إلى الانخراط في العمل الدعوي الإسلامي على طريقتها.

ليس واضحاً الكيفية التي استطاعت فيها هذه الجماعة اختراق مجتمع العائلات الدمشقية والحلبية العريقة؛ واستقطاب تأييدها وتجنيد العديدات منهن لتصل إلى الأوساط الغنية وذات النفوذ. نجحت هذه الجماعة الدينية النسوية في مجتمع ذكوري في تعويض محدودية حريتها بالالتجاء إلى قداسة الدعوة؛ وتشجيع الأهل على تديّن بناتهم انسجاما مع ثقافة متدينة محافظة بطبيعتها من جهة، وعلى نجاحها ببناء شبكة من المدارس أثبتت نجاحها واستخدامها للتقنيات الحديثة في التربية والتعليم والاستثمار في مجال التعليم النظامي، هذا فضلاً عن الدروس المنزلية التي اشتهرت بها الجماعة في نشر دعوتها.

وتقدر بعض الإحصاءات وجود 40 مدرسة تابعة للجماعة في دمشق[26]، والبعض الآخر يصل إلى القول: إن الجماعة تشرف على 40 بالمائة من مدارس دمشق الخاصة، تدور في فلكها أكثر من 75 ألف

(26) حسب تقديرات 2006. وفي الواقع تتفاوت الأرقام حول عدد المدارس والتأثير الفعلي المباشر وغير المباشر، فبعضها يتحدث عن 40 مدرسة في حين يعتبر البعض الآخر هذا الرقم مبالغ به. انظر مقابلة الشيخ صلاح كفتارو على الرابط
http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=14520

امرأة ومربية لآلاف الأسر، وغالباً ما تسمى المدرسة بالدار مثل (دار الفرح التي تديرها منى قويدر في المهاجرين)، ودار النعيم ومدرستي عمر بن الخطاب والبشائر في المزة وعمر بن عبد العزيز في الهامة ودوحة المجد في المالكي والبوادر في كفرسوسة، وهي تتبع منهاج وزارة التربية، لكنها تضيف دروس الدين فضلاً عن الأنشطة والمسابقات المصاحبة. ويتميز لباس «الآنسات» كما يعرفن في سوريا بالمعطف الكحلي الغامق والحجاب الأزرق مع الجوارب السميكة والحذاء الأسود من دون كعب. غطاء الوجه ليس إجبارياً. مع التشديد على عدم تشذيب الحاجب وعدم التبرج عبر وضع المساحيق على الوجه. ويقال إن مرتبة «القبيسية» تعرف من لون منديلها، فكلما اقترب اللون من الأسود يكون هذا مؤشراً على اقترابها من الآنسة. وتشير التقديرات إلى أن «حلقات» الجماعة تضم نحو 25 ألف امرأة وفتاة في دمشق وضواحيها. وهذا يجعلها من كبرى الجماعات الإسلامية.

اعتمدت الجماعة أنشطة ومنظمات خيرية لمساعدة الفقراء، وأقامت مخيمات صيفية، ولها ما يشبه الصالات المسرحية والفنية، ولا تجد حرجاً في الفنون الغنائية والتمثيلية المحافظة التي تستثمر من قبلها للتوعية الدينية والأخلاقية ونشر التدين، كما إن منتجاتها الفنية تحقق انتشاراً كما حفلاتها الاجتماعية في المناسبات والتي يشارك فيها فئات ميسورة يذهب ريعها إلى المؤسسات الخيرية التي تشرف

عليها. هذا فضلا عن إشرافها وامتلاكها لمستشفى «سلامة» في دمشق توفر من خلاله بعض الخدمات الصحية إضافة إلى مكتبة السلام في البرامكة المتخصصة بكتب الجماعة.

وللقبيسيات منهج موحد في الدراسة وهو مجموعة معينة من المواد تدرس من كتب غالبها من تأليف الجماعة نفسها. فكتاب العقيدة المعتمد هو: «عقيدة التوحيد من الكتاب والسنة» تأليف سعاد ميبر. ولهنَّ عناية كبيرة بحفظ القرآن وتلاوته. وهناك كتاب «مختصر الجامع في السيرة النبوية» لسميرة زايد، وهناك أربع كتب لفقه العبادات على المذاهب الفقهية الأربعة معتمدة لديهم[27]، ففي دمشق ولبنان يدرسنّ الفقه الشافعي، وفي حلب يدرسنّ الفقه الحنفي، وفي السعودية والخليج الفقه الحنبلي. وبعضهنَّ يدرسن المذاهب الأربعة كلها، فالجماعة غير متمسكة بمذهب أو متعصبة لمذهب معين من مذاهب أهل السنة، لكنها تطلب من أعضائها الإلمام بمذهب واحد على الأقل في فقه العبادات[28].

(27) وهم على التوالي: فقه العبادات على المذهب الشافعي تأليف درية العيطة، وفقه العبادات على المذهب الحنفي تأليف نجاح الحلبي، وفقه العبادات على المذهب الحنبلي تأليف سعاد زرزور، وفقه العبادات على المذهب المالكي تأليف كوكب عبيد.

(28) في الصف الأول أيضاً هناك آنسات قياديات من أبناء الشريحة الغنية في دمشق وبينهن: خير جحا ومنى قويدر ودلال الشيشكلي (توفيت قبل سنوات)، ونهيدة طرقجي، وفائزة طباع وفاطمة غباز ونبيلة الكزبري ورجاء تسابحجي والدكتورة سميرة الزايد التي اشتهرت بتأليف «الجامع في السيرة النبوية» من عشرة أجزاء.

خلال ما يزيد عن أربعة عقود عملت جماعة القبيسيات في الدعوة الدينية بالسر والعلن؛ تبعاً للظروف الأمنية والسياسية في البلاد، وتنقلت بين الدروس في المنازل والبيوت والمساجد والمدارس، ولم يسجل عليهن خلال هذه المدة أية مشاركة علنية في الحديث السياسي، وسواء في تأييد النظام أو رفضه، بالرغم من إنها أظهرت له الولاء مراراً لتحاشيه، وبذلك استطاعت الجماعة تجاوز محنة الثمانينات[29]. وقد بقي تنظيم القبيسيات خارج الضوء طوال عقود وباستثناء الهجوم الذي شنته عليه جماعة السلفية في الكويت والأردن وجماعة الأحباش في لبنان[30]، فإنه لم يظهر اهتمام فعلي بتنظيم الأخوات القبيسيات إلا بعد تولي بشار الأسد منصب الرئاسة خلفاً لوالده مع ازدياد انتشارهن وتأثيرهنَّ في المجتمع السوري. وقد ظهر ذلك الاهتمام على شكل مسلسلات كوميدية ودرامية ناقدة على شاشات التلفزة المحلية السورية والقنوات الفضائية العربية.

لم يكن صدفة خروج تلك المسلسلات التي بدأت مع مسلسل «بقعة ضوء»، الذي يظهر في إحدى حلقاته الأخوات القبيسيات في نمطية شديدة المحافظة والسذاجة مركزاً على اختراقهنَّ لطبقة

(29) عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص18.

(30) انظر: أسامة السيد: التنظيم النسائي السري الخطير، دار المشاريع، بيروت، ط1، 2003. ووصل الأمر إلى أن التيار السلفي الجامي استصدر فتوى بتكفير القبيسيات بتاريخ (1414/5/18هـ) من هيئة كبار العلماء ناسباً إليها مجموعة من المفاهيم والممارسات المبالغ فيها، على الرغم من إن الفتوى جاءت بالعموم ولم تسمي الجماعة بالاسم إلا أنها وظفت لإدانتها.

الأثرياء واستغلالهنَّ العمل الدعوي لتحقيق مصالح استثمارية لقيادة الجماعة. تلاه العام 2004 مسلسل «عصي الدمع» ناقداً لأفكار هذه الجماعة باعتبارها أفكار وتصورات منغلقة وجامدة ومتعارضة مع الحداثة، ثم مسلسل «الباقون»، وفيه ثلاث حلقات بعنوان البرزخ يتعرض لأسلوب الدعوة والاستقطاب والمفاهيم التي تنشرها الجماعة.

يبقى أخيراً مسلسل «ما ملكت أيمانكم» الذي عرض في آب (أغسطس) 2010 للمخرج نفسه (نجدت أنزور)، الذي دخل على خط التحليل النفسي والتناقضات الإنسانية في شخصيات تنتمي إلى جماعة القبيسيات، قال: إنها مستمدة من مذكرات حقيقية، وقد أثار هذا المسلسل موجة استياء واسعة لدى المتدينين والمحافظين، حتى إن الشيخ البوطي نفسه انتقد طريقة تعاطي المسلسل مع الموضوع ودافع عن القبيسيات بشدة في خطبة الجمعة معتبراً هذه الجماعة «نخبة اجتباها الله عز وجل في شامنا ينبغي أن نرفع الرأس بها عالياً وما ينبغي أن نحاول أن نجتث الثقة بالناس الذين اجتباهم الله عز وجل في بلدنا...»[31].

خطبة ومن ثم شهادة طويلة للبوطي على موقع «نسيم الشام»، رداً على ما أثاره ذلك المسلسل من ردود أفعال، ليقول: إن الأخوات

(31) خطبة الشيخ البوطي في الوطن أونلاين (2010/9/14).
http://www.alwatanonline.com/index.html

القبيسيات يمثلنَّ الإسلام الحضاري والوطني والواعي البعيد عن الغلو المترفع عن النفاق. عرفت سورية مدى أنشطتهنَّ الثقافية المتنوعة المتسامية عن الترافعات السياسية والحزبية وتياراتها، وقد نشأ بفضل جهودهنَّ التربوية لا جيل واحد بل أجيال من الفتيات، يتمتعن بالعمق الثقافي والسمو الأخلاقي والاعتزاز بالقيم والانتماء الوطني والوسطية الدينية السليمة. وهذه الحركة تفيض بالمثقفات صاحبات الاختصاص المتنوع: طبيبات، مهندسات، جامعيات، متخصصات بالعربية والعلوم الشرعية وما يبعث على الاعتزاز إن فيهن اليوم كثيرات يحفظن عن ظهر قلب صحيح الإمام البخاري والإمام مسلم كله سنداً ومتناً، وهي ميزة فريدة لم تتحقق في الأزمنة كلها إلا في هذا العصر ولم يحتضنها من الأمكنة إلا سورية؟»[32].

ولا يفوت البوطي في دفاعه عن القبيسيات أن يستحضر الرئيس حافظ الأسد، ليستقوي به قائلاً: إن الرئيس كان طلب منه إبلاغ الآنسة والأخوات الدعاء له ولسورية، وذلك رداً على هدية الكتاب الفريد «الجامع في السيرة»، كان قد حمله إليه من تأليف سميرة الزايد إحدى أبرز قيادات الجماعة.

كانت المسلسلات التلفزيونية مؤشراً على اهتمام بعض الأجهزة

(32) موقع نسيم الشام، المرجع السابق.

الأمنية بهذه الجماعة؛ وقد ترافق ذلك مع حملة صحافية وتحقيقات جديدة من نوعها، فكتب في 2006 إبراهيم حميدي في صحيفة «الحياة» تقريراً مطولاً بعنوان «يرتدين الحجاب الكحلي ويملكن شبكة تدريس ونفوذ واسعة: الآنسات القبيسيات»[33]. وكتب شعبان عبود في صحيفة «النهار» تقريراً صحافياً بعنوان: «رجال العمائم أكثر حضوراً من المثقفين»[34]. ركز فيه على الاهتمام الأمني بظاهرة القبيسيات، كما ظهرت تحقيقات في الصحافة العالمية مثل «نيوزويك» و «نيويورك تايمز» وغيرها، وظهرت مبالغات من بعض الكتاب حول هذه الجماعة وأهدافها «إنهن تنظيم يهدف إلى إقامة إمارة إسلامية على غرار دولة طالبان»[35].

مع ذلك لم يثبت أي عمل سياسي للجماعة، بل ربما يمكن القول إن هذه الحملة وظفت للضغط على الجماعة لحملها على اتخاذ مواقف سياسية معلنة لصالح النظام، لكن مؤدَّى ذلك كله كان «الصمت» والثبات، حيث لم يثبت أن الجماعة تشكل أي خطر سياسي أو أمني بل على العكس، فهي تؤدي دوراً هاماً في الخدمات الاجتماعية

(33) جريدة الحياة في 2006/5/3.

(34) صحيفة النهار 27 أيار/مايو 2004.

(35) من نص لمقابلة مع محمد شحرور أجرته منى سركيس تحت عنوان مثير «جمعيات نسائية باطنية في سوريا باسم الإسلام: القبيسيات يعملن لاختراق مراكز القرار» انظر موقع قنطرة:
http://ar.qantara.

والالتزام الأخلاقي ونشر التدين التعبدي غير المسيس بما يقلل من حركات الاحتجاج الاجتماعي ضد النظام، إلى درجة أقنعت النظام بالسماح لهن رسمياً بالعمل الدعوي بالمساجد والنشاط العلني في بعض المجالات.

مع انتشار تلميذات منيرة القبيسي أصبحت زيارة الشام عندهنَّ أشبه بالواجب، أو الحلم حتى أطلقت بعضهن اسم «رحلة كعبة المعاني» على رحلة الشام، في حين إن التوجه إلى مكة المكرمة لأداء الحج والعمرة هي رحلة «كعبة المباني». وللقبيسيات عند مقابلة الآنسة أو الشيخة الكبرى دعاء خاص هو: «اللهم اجمعنا على أملها وأجمعنا على أملها». على الرغم من أن رؤية شخصية الشيخة قليلاً ما تتم، فاحتجابها يزيد من هيبتها ويمنح بالوقت نفسه فرصة الظهور والبروز لقيادات الصف الأول في الجماعة، الأمر الذي قد يسهل انتقال الخلافة إلى إحداهنَّ، خصوصاً وأن التركيبة الصوفية للجماعة ليست من النوع المتين، فهي جماعة تخلط ما بين نمط تربوي صوفي وسلوك تربوي مؤسساتي دنيوي الأمر الذي لا يوفر ضمانة أكيدة لانتقال سلس للخلافة دون انشقاقات عادةً ما تصاب بها الحركات الدينية[36].

(36) عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص43. وفي الواقع يثار الكثير من الكلام غير المؤكد عن العلاقة الصارمة والطاعة العمياء والانصياع التام لأوامر الشيخة ولو على حساب العلاقات الزوجية والعائلية، فعادت تقبيل يد التلميذة لشيختها والجلوس منحنية أمامها وغيرها من الدعاوى الغير مؤكدة يعتبرها البعض مبالغ بها ومن باب التشنيع على الجماعة.

اللافت إن الأخوات القبيسيات، كجماعة نسوية، تمثل ظاهرة هي الأولى من نوعها في العالم الإسلامي، فهي فضلاً عن كونها لا تضم سوى الإناث وتنتشر أفقياً في حلقات تعتمد بيئة منزلية بحكم نسويتها في الغالب، إلا أنها لم تنتج خطاباً نسوياً يعنى بحقوق المرأة، بل اقتربت إلى النمط الصوفي في بعض السلوكيات وأشكال الأذكار والأدعية تأثراً بالطريقة النقشبندية[37]. وعلى الرغم من ظاهرة العزوف عن الزواج في قيادات الأخوات القبيسيات، إلا أن ذلك لا يمثل نهجاً عاماً على الإطلاق، إذ تحرص الجماعة على تزويج الفتيات وتوجيههنَّ نحو استكمال الدراسة ونيل الشهادات العالية في الفروع التعليمية المختلفة، لدرجة إن الكثير منهن يتمتعن بمستويات علمية وشهادات متخصصة عليا، فضلاً عن درجة من الانفتاح الديني تبلغ ذروتها في دمشق ثم في بيروت والكويت، لكنها كلما ابتعدت عن المركز انخفض المستوى التعليمي ودرجة الانفتاح ومستوى النشاط.

في لبنان تزعمت الجماعة في البداية أميرة جبريل[38]، لكنها أخلت الساحة لسحر حلبي، فقد أصبحن في لبنان يعرفنَ بالسحريات، وافتتحت مدرستين كبيرتين باسم البيادر في بيروت وعرمون، في الأردن

(37) يؤكد صلاح الدين كفتارو إن الداعية منيرة القبيسي «تربت في كنف الشيخ أحمد كفتارو في بداية حياتها الدعوية ما ترك الأثر المحمود الذي طالما دعا إليه الشيخ...» في رده على تحقيق ابراهيم حميدي، الحياة (2006/5/28).

(38) وهي شقيقة أحمد جبريل الأمين العام للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين – القيادة العامة، وهو التنظيم الفلسطيني اليساري المعروف بتحالفه الوثيق مع سوريا.

يعرفن باسم «الطباعيات» نسبةً إلى شيختهنّ فادية الطباع، التي تملك وتدير مدارس بارزة في العاصمة عمان (مدارس الدر المنثور)، إضافةً إلى مدرسة الخمائل. أما في الكويت فقد أسست فيها أميرة جبريل جمعية بيادر السلام العام 1981 فمن خلالها تشرف على عدد من المؤسسات التربوية (مدرسة القطوف وحضانة السلام وحضانة دار الفرح)، وترأست مجلس إدارة الجمعية دلال عبد الله عثمان. وقد جاء إنشاء الجمعية نتيجة جهود كبيرة بذلها يوسف سيد هاشم الرفاعي المرجع الصوفي الكويتي المعروف.

ومن غير المعروف التركيب التنظيمي للحلقات، لكن ما عرف عن نظام جمعية بيادر السلام في الكويت يشير إلى ثلاث فئات (النوادر – البشاير – البيادر) تقسم فيها القبيسيات على أساس الأعمار، يسود فيها بين البنات والمربية علاقة تشبه علاقة المريد بالشيخ تستهدف الأخذ بيدهنّ إلى طريق الله، فهم يقولون: «لا علم ولا وصول إلى الله من مربية» ويجب أن يتم ذلك بدون حرج «بين إخواني أكسر ميزاني». والواقع إن الجماعة لا تملك أفكارا وتصورات دينية تجديدية، إنها أقرب إلى الجماعات التبليغية والصوفية تدعو إلى الالتزام الديني من خلال منظومة إحيائية وأخلاقية دعوية مبسطة، وهو ما منحها هذا الزخم في الانتشار، وهو ما يفسر أيضاً ذلك الاهتمام بالداعية المعروف عمرو خالد الذي تصفه القبيسيات بـ مجدد الدين.



كذلك فإن تجنب الجماعة الدخول في سجالات مع أي جهة، وحرصها على العلاقة الجيدة مع الجميع، ربما يكون أحد أسباب نجاح أسلوبها. والمتتبع لهذه الجماعة لن يجد موقفاً واحداً تلميحاً أو تصريحاً يتعلق بما يجري اليوم على أرض سوريا صادراً عن هذه الجماعة، رغم الغبار الكثيف الذي يشاع حول حقيقة موقفها.

الحراك الثوري الذي تشهده سوريا اليوم يعيد صياغة المشهد الإسلامي برمته؛ وعلى إيقاعات فيها الكثير من المفاجآت والمتغيرات الواعدة.



المشاركون في الكتاب

أمين يوسف عودة

أستاذ مشارك، يعمل في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة آل البيت. اهتماماته البحثية تنصب على تحليل الخطاب الصوفي. شارك في أكثر من ثلاثين مؤتمرًا دوليًّا. وله العديد من الأبحاث المنشورة في المجلات العلمية المحكمة، وفي الصحف والدوريات المحلية والعربية. من مؤلفاته: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، وتجليات الشعر الصوفي: قراءة في المقامات والأحوال في الشعر الصوفي في العصر العباسي، ومجموعتان قصصيتان.

عباس المرشد

عباس ميرزا المرشد باحث من البحرين، حاصل على بكالوريوس علم نفس وعلوم سياسية من جامعة الكويت سنة 1998، كاتب مقال في صحيفة الوقت البحرينة منذ 2004 وحتى الآن، صدرت له عدة مؤلفات منها: ضخامة التراث ووعي المفارقة: التيارالإسلامي والمجتمع السياسي في البحرين 2002، وعاشوراء البحرين 2004

«كتاب جماعي»، والتنظيمات والجمعيات السياسية في البحرين بالاشتراك مع 2008.

عبدالجليل علي العبادلة

أستاذ الشريعة والدراسات الإسلامية، بالجامعة الأردنية، منذ العام 1976 وحتى الآن، حاصل على الدكتوراة والماجستير في التفسير من الأزهر الشريف بالقاهرة، له العديد من المؤلفات، حول لغة القرآن والتصوف.

عبد الصمد بلحاج

حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس بالرباط سنة 2001، حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة لوفان ببلجيكا سنة 2008، باحث في مركز دراسات الإسلام في العالم المعاصر التابع لجامعة لوفان سنة 2004 ، أستاذ في قسم الدراسانت العربية والإسلامية بجامعة بيتر بازماني الكاثولويكية بالمجر منذ سنة 2005، باحث مقيم بمعهد ابن سينا لدراسات الشرق الأوسط بالمجر منذ سنة 2005.

عبد الغني عماد

باحث وأكاديمي لبناني، أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية- الجامعة اللبنانية، واستاذ الدراسات العليا في جامعة «الجنان». رئيس المركز الثقافي للدراسات والابحاث والتوثيق.

من مؤلفاته:

- حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة. بيروت، دار الطليعة. ط1، 1997 وط2، 2005.

- الحركات الاسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع. بيروت، دار الطليعة 2006.

عمران سميح نزال

باحث وكاتب أردني، مهتم بالدراسات الشرعية والفكر الإسلامي ، له العديد من المؤلفات منها: فهم الإنسان «النظرية المعرفية العربية»، علم تاريخ نزول آيات القرآن الكريم وسوره «بالاشتراك»، المدخل العلمي والمعرفي لفهم القران الكريم، شرعية الاختلاف بين المسلمين، دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، الوحدة التاريخية للسور القرآنية، سبل زوال الاستبداد الفكري بين المسلمين، فلسفة

القوة وتكوين الدولة في الإسلام.

محمد العواودة

كاتب وباحث سياسي أردني، له عدد من الدراسات والمقالات في موقع إسلامنا، وجريدة الغد الأردنية، وجريدة الحقيقة الدولية، كما له مجموعة من البحوث والدراسات حول العمل الإسلامي والحركات الإسلامية، نشر بعضها في كتاب المسبار الشهري.

محمد موفق غيغا الأرناؤوط

أكاديمي يحمل الجنسية المزدوجة السورية والكوسوفية، حاصل على الدكتوراة في التاريخ الحديث والمعاصر من جامعة بريشتينا 1986 ، عمل محاضرًا في قسم الاستشراق بجامعة بريشتينا (1974-1987)، وأستاذ مساعد في قسم التاريخ بجامعة اليرموك وأستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة آل البيت/ الأردن، لها دراسات حول التاريخ الحضاري للبلقان خلال الحكم العثماني(الوقف الخ) ، الإسلام العثماني.

من كتبه المنشورة في العربية:

- الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية ، الكويت (عالم المعرفة) 1983.

تاريخ بلغراد الإسلامية، الكويت (دار العروبة) 1987 .

- الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، عمان (دار البشير) 1993م.

- مراجعة الاستشراق / ثنائية الذات الأخر: نموذج يوغسلافيا، بيروت (دار المدار الإسلامي) 2002م.

محمود حيدر

باحث لبناني، يعمل رئيساً لمركز دلتا للأبحاث المعمقة، وهو رئيس تحرير فصلية «مدارات غربية، حاصل على دبلوم الدراسات الإسلامية المسيحية من جامعة القديس يوسف، وحاصل على ماجستير الفلسفة السياسية من الجامعة الإسلامية، والدكتوراة في الفلسفة والإلهيات، وهو محاضر في عدد من المعاهد والجامعات في لبنان، له العديد من الكتب والبحوث والدراسات أبرزها:

- الأرض المغلولة، دراسة حول مزارع شبعا المحتلة دار الريس

- الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ الى بداية الجغرافيا (فلسفة سياسية). دار الريس- بيروت 2004.

- نهاية الجدار الطيب، مترجم إلى الإنكليزية والفارسية – 2003.

- الإعلام والأخلاق، إصدار خاص/ 1996 بالعربية والإنكليزية.

- لاهوت الغَلَبَة، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية- دار الفارابي- بيروت- 2009.

مشهور عبد الرحمن حسين الحبّازي

حاصل على دكتوراه في الآداب؛ في اللغة العربيّة وآدابها من معهد الآداب الشرقية من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف- بيروت لبنان، في تموز،1999، والماجستير من كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان–الأردن،آذار،1983. وهو مساعد عميد كلية الآداب بجامعة القدس بفلسطين، منذ 15 آب، 2004 وحتى تاريخه. شغل منصب رئيس دائرة اللغة العربيّة وآدابها/ كلية الآداب- جامعة القدس منذ أيلول 2003 وحتى 2004/9/1. وعمل محرر وكاتب رئيس مجلة البيادر السياسي- القدس منذ آذار 1988 وحتى تشرين الأول 2000.

له من الكتب:

1. ديوان علي بن عمر بن قزل الياروقي؛ تحقيق ودراسة، ط1، القدس: مركز التعاون والسلام الدولي، 2002/1423، سلسلة القدس مركز اشعاع حضاري.

2. شعر الرشيد النابلسي؛ جمع وتحقيق ودراسة،ط1، رام الله: المؤسسة الفلسطينية للارشاد القومي، بيت الشعر، 2003/1424.

ومن الأبحاث:

1. شعر قهوة البن في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، دراسة موضوعية، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الأول، رمضان 1423/تشرين الأول 2002، ص181–230.

2. «ملامح من الحياة الفكرية في القدس في القرن العاشر الهجري،السادس عشر الميلادي»، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1424/آب 2003، ص187-224.

3. «الجماعات الاستيطانية اليهوديّة في القدس العربية المحتلة»،

مجلة الشعراء، رام الله، العدد 22، خريف 2003، ص 100-115.

نادية سعد الدين

صحافية وباحثة أردنية، حاصلة على الدكتوراة في العلوم السياسية – في علاقات دولية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة (2010). تعمل مديرة لتحرير الدراسات والمعلومات في جريدة الغد الأردنية، وهي صحافية معنية بتغطية الشأن الفلسطيني، في نفس الجريدة. ومحاضرة غير متفرغة في العلوم السياسية/ جامعة الزيتونة الأردنية الخاصة. نشرت العديد من الأبحاث والدراسات في مجلات علمية محكمة، والمشاركة في العديد من المؤتمرات بأوراق عمل متخصصة. كتبت العديد من مقالات عن الشأن السياسي العربي والفلسطيني في عدد من الصحف والمجلات العربية. وهي عضو في نقابة الصحفيين الأردنيين. وعضو في اللجنة الإعلامية التابعة للجنة يوم القدس.

أهم كتبها:

- الحركات الدينية السياسية ومستقبل الصراع العربي-الإسرائيلي»، صدر عن الدار العربية للعلوم، ومقرها بيروت، ومركز الجزيرة للدراسات (2012).

- حق عودة اللاجئين الفلسطينيين بين «حل الدولتين» و«يهودية الدولة»، صدر عن مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات ومقره بيروت (2011).

الإسلام النائم التصوف في بلاد الشام

مثّلت بلاد الشام عبر التاريخ الإسلامي ينبوعًا من ينابيع التصوّف ومحطًا لأكابره وأقطابه. يدرس هذا الكتاب تاريخ التصوف ورجاله في سورية والأردن وفلسطين ولبنان، ويتتبع أطوار التفاعل الشَّعبي معه، ولا يُنسَج الكتاب من التاريخ وحده؛ بل يمزِج الحاضر وألوان تقلباته وصوره وتحدياته وقضاياه. مستكشفاً علاقة الصوفيّة بالسُّلطة السياسية، وتأثيرها الشَّعبي، والموقف من حركات الإسلام السِّياسي والجماعات الإسلاميّة الأخرى، كما يستكنه المستقبل، الذي تحرّكه التوتّرات الشعبيّة الحاضرة.


ISBN 978 9948 443896



المسبار